CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXVI MADRID - GRANADA. 1961 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXVI 1961 FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLXIX

VARIEDADES

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

LOS TEXTOS Y LOS PROBLEMAS DE LA CASIDA ZEJELESCA

AL término español «casida zejelesca» corresponde en árabe *qaṣīda zaŷaliyya*. ¿Y qué es la *qaṣīda zaŷaliyya?* Dejando por el momento aparte la cuestión de la métrica (que nos ocupará más adelante en este artículo), podemos decir que salvo en una cosa *esencial* (es a saber, que la lengua en que todo el poema se halla escrito es el *malḥūn*, o árabe coloquial, sin *iʿrāb* o con poco *iʿrāb)*, en todo lo demás la *qaṣīda zaŷaliyya* es igual a la *qaṣīda* árabe normal o clásica. Por lo que atañe a la forma, tiene como ella un número indeterminado de versos, divididos en dos hemistiquios y monorrimos, con la única rima situada nada más que en los segundos hemistiquios, excepto en el primer verso que la tiene en los dos. Por lo que respecta al fondo, tiene como ella *nasīb* inicial, que deriva — mediante una transición — al *madīḥ* o panegírico.

Pero es inútil insistir en pormenores teóricos, puesto que a continuación doy texto y traducción española de los únicos fragmentos — ¿hay acaso más? — de casidas zejelescas que conozco: los de Mudgalīs (seguidor de Ibn Quzmān, que vivió en la segunda mitad del siglo XII, época almohade). Todos ellos nos los ha conservado el preceptista oriental del zéjel, Ṣafī ad-dīn Ḥillī (m. 749 h. = 1349 J. C.) en su *ʿĀṭil ḥālī* [1]. Wilhelm Hoenerbach, en colaboración con H. Ritter, los extrajo de Ḥillī, los ordenó por orden alfabético de rimas, y dió de ellos una edición crítica en caracteres latinos y acompañada de traducción alemana, en *Oriens*, V [1952], pp.276-286 *(Neue Materialien zum Zacal II: Mudgalīs)*. Posteriormente, el propio Hoenerbach

[1] Véase el análisis de Hoenerbach en AL-ANDALUS, XV [1950], pp. 297-334.

ha editado el texto árabe completo de la obra de Ḥillī: *Die Vulgärarabische Poetik... des Ṣafīyaddīn Ḥillī* (Wiesbaden 1956) [1].

¿Vale la pena, después de estos trabajos de Hoenerbach y Ritter, dar nueva edición y traducción española de los fragmentos de casidas zejelescas de Mudgalīs? Ciertamente creo que en algunos aspectos las mías mejoran las antecedentes alemanas, y, en otros aspectos, son distintas [2]; pero no estimo que estos cambios justificarían la nueva publicación (tanto más cuanto que no me mueve el menor deseo de crítica a mis predecesores, por cuya obra siento admiración y respeto). Tampoco la justificaría el valor estético de los poemas, que es escaso, por no decir nulo (sólo es interesante la parte lingüística). La justifican, en cambio, los problemas de historia de la métrica y de historia literaria que a base de los textos he de plantear al fin de estas páginas. Aspiran éstas a ser un desbroce del camino, y constituyen un trago amargo — para el lector y para mí — que hay que pasar, si queremos — es mi propósito — abrir en el futuro nuevas perspectivas en el estudio y la comprensión del apasionante fenómeno de la poesía lírica vulgar en la España musulmana (lo que vengo llamando, como lema, «poesía proindiviso»).

I. — TEXTO ÁRABE EN CARACTERES LATINOS Y VERSIÓN ESPAÑOLA DE LOS FRAGMENTOS DE CASIDAS ZEJELESCAS POR MUDGALĪS

Son trece, de dimensiones variables (algunas veces sólo un verso). Para facilidad de cotejos y referencias, conservo el orden dado a estos fragmentos por sus editores alemanes, que es el alfabético de rimas, y no aquél con que aparecen en el *ʿĀṭil ḥālī* de Ḥillī.

[1] En todo lo que sigue designamos siempre la primera publicación por HR y la segunda por AH.

[2] Hemos señalado algunas de estas diferencias (sobre todo en lo referente al texto, porque la traducción, como es lógico, depende de él); pero no todas. Desde luego han quedado suprimidos los detalles pequeños, que para el lector común carecen de interés y que el especialista puede puntualizar comparando ambas ediciones.

1

Casida *dāliyya* (rimada en la letra *dāl*). Según Ḥillī constaba de 50 versos, de los que cita 9 (texto y versión alemana en HR, nº 1; texto árabe en AH, pp. 23-24, 39 y 74). Los cuatro primeros versos, que son los iniciales, tratan rebuscadamente un tema báquico. Tras una probable laguna, vienen dos versos eróticos. Unos y otros formaban parte del prólogo. Los tres últimos versos (laguna entre el 8 y el 9) son restos del *madīḥ* en honor de Abū Zaid, gobernador almohade de Granada, hijo de Abū Ḥafṣ y tío de ᶜAbd al-Mu'min.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *madīd.*

1 *Bi-llāh* [1] *nuqsim: lau jad̲ū [lī]* [2] *s-sabt wa-l-ḥad,*
mā ḵannaqṭaᶜ [3] *d̲ā n-nabīd̲* [4], *ḥurma* [5] *li-l-ḥad.*
2 *Innamā s-saif yaqṭaᶜ al-yadd (¡bi'sa l-ḥad!)* [6]:
anā tā'ib minnu ḥīn hu fī d̲ā l-ḥad.
3 *Kullu mā* [7] *qad* [8] *ḥadd sayyid-nā* [9] *ŷayyid* [10] *hū,*
fa-naḥaqq an namtat̲il hād̲aḵ al-ḥad.

1 HR, por manipulación métrica, dejan reducida esta palabra a *Billa;* AH: *bi-llāh.*

2 En HR y AH falta *lī;* pero, aparte que me parece indispensable, ello obliga a HR a leer *sabta,* con una vocal de disyunción inútil, salvo para manipulaciones métricas.

3 HR: *ḵa-naqṭaᶜ*. Imprimo *ḵannaqṭaᶜ*, por creer que el condicional vulgar era así: *ḵan* asimilado a la preformativa de futuro.

4 HR y AH tienen: *nazīz,* que me parece absurdo.

5 HR y AH tienen: *ŷurm* (HR añaden una vocal de disyunción); pero me parece que es: *ḥurma.*

6 HR y AH: *al-yābis al-ḥad,* que carece totalmente de sentido.

7 HR y AH: كلّما en una palabra; pero aquí no se trata del adverbio *ḵullamā.*

8 *Qad* está en AH; pero no en HR, lo que obliga a añadir una vocal de disyunción.

9 HR: *sīdu-nā;* AH: *sīdnā.*

10 El suprimir *qad* obliga a HR a leer: *ŷayyidin* (absurdo).

4 *Innamā hiya ḥaqq*[11] *ᶜindī l-ᶜunaiba*[12],
allatī lam tuḥarrim-nī[13] *ᶜalà ḥad.*

. . . .

5 *Wa-'ašgalat*[14] *qalbī bi-waŷh taŷammaᶜ*
ḥilyatan saudā wa-jaddan muwarrad.
6 *¡Wa-kam*[15] *ŷamaᶜ qaddu-hā š-šay wa-ḍiddu:*
majzaman ḍāmir wa-ṣadran munahhad!

. . . .

7 *Kaff*[16] *sayyid-nā 'Abū Zaid huwa, lā šakk,*
ka-ḏā l-baḥr al-kabīr, wa-huwa 'azyad[17],
8 *fa-l-baḥar min ša'nu yamlā wa-yaḥṣur,*
wa-l-mulū min kaffi sayyid-nā sarmad[18].

. . . .

9 *Fa-tarà l-ᶜālam yaṭūfū bi-qaṣrak,*
wa-yuqīmū yaddak al-ḥaŷr[19] *al-aswad.*

1 Juro por Dios que, aunque me hubiesen quitado el sábado y [el domingo[20],
no me habría apartado de este vino, por respeto a la ley.
2 Lo que pasa es que la espada corta la mano (¡qué horrible [pena!)
y tengo que dejarlo, llegada la cosa a ese extremo.

[11] Por manipulación métrica, que no resulta, HR leen: *hī ḥaqqe.*

[12] HR y AH: *al-gabīnah,* palabra a la que no veo sentido.

[13] HR y AH: *allaḏī lam yaŷri minnī.*

[14] Por manipulación métrica, HR y AH tienen *wa-šgalat* (con *waṣla,* en vez de *hamza).* Ello les obliga dos palabras después a leer: *bi-waŷhan.* En el hemistiquio siguiente AH tiene *waŷhan* en vez de *jaddan.*

[15] AH: كم (falta una sílaba); HR: *kama,* sin *a* larga, ¡siempre por manipulación métrica!

[16] Por manipulación métrica, HR y AH leen: *kaffu,* con lo cual tienen luego que leer: *Bu* (breve) en vez de *Abū.*

[17] HR y AH leen (por manipulación métrica) este verso: *wa-kaḏa l-baḥr al-kabīr hūwa azyad,* lo que falsea totalmente el sentido.

[18] AH (p. 74) censura esta palabra como clasicismo incompatible con el zéjel.

[19] AH (p. 39) señala que aquí el poeta ha cambiado *ḥaŷar* en *ḥaŷr.*

[20] No entiendo bien lo que quiere decir esta frase; pero es segura. En el propio Mudgalīs, zéjeles, fragm. 11 (apud *Oriens,* V [1952], p. 11) leemos: *les natūb ᶜan ḏī š-šuraiba * lau nuhibt as-sabta wa-l-ḥad.*

3 Todas las prohibiciones impuestas por nuestro señor buenas
y debemos obedecer tales prohibiciones [21]. [son,
4 Lo único lícito para mí son las uvitas,
que no me hacen sospechoso para nadie [22].

. . . .

5 Se apoderó de mi corazón con una cara que reúne
adornos negros y una mejilla rosada.
6 ¡Hasta qué punto su cuerpo junta los contrarios:
una cintura sutil y un pecho opulento!

. . . .

7 La mano de nuestro señor Abū Zaid es, sin duda,
como esa mar grande, y todavía mayor,
8 porque la mar, de por sí, tiene mareas alta y baja,
y la marea alta de la mano de mi señor es eterna.

. . . .

9 Ves que las gentes dan las vueltas rituales a tu alcázar,
y hacen de tu mano la Piedra Negra [23].

2

Casida *dāliyya* (rimada en la letra *dāl*). Según Ḥillī constaba de 53 versos, de los que cita 3 (texto y versión alemana en HR, nº 2; texto árabe en AH, pp. 24-25 y 45). Los tres

21 En todos estos versos juega el poeta con las diversas significaciones de la palabra *ḥad* (que en vulgar funde *aḥad* y *ḥadd*): en el v. 1, 1er hem., es 'domingo', y, 2º hem., es 'ley'; en el v. 2, 1er hem., es 'pena' 'castigo', y, 2º hem., es 'límite, extremo'; en el v. 3, 2º hem., es 'prohibición legal', y en el v. 4, 2º hemistiquio, es 'alguien, una persona'.

22 Mi corrección de este verso es conjetural.

23 Tópico de los panegíricos: comparación del loado con la Kaʿba. Se le dan vueltas como los peregrinos al santuario, y se le besa la mano como se besa la Piedra Negra.

versos, que son los iniciales, tienen tema erótico y encabezaban el prólogo del poema, cuyo curso posterior es imprevisible.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *mujallaᶜ al-basīṭ*.

1 *ᶜUnqan mujaljal, wa-šaᶜran aswad,*
wa-ᶜainan ašhal[1]*: ¿ayy qalb yartafad?*[2].
2 *¿Ilà matà naᶜzam ar-riyā bih*[3]*,*
wa-nujfī hāḏā l-ḥadīṯ, wa-naŷḥad,
3 *wa-ŷismī yaḍᶜuf, wa-launī yaṣfar,*
wa-ᶜainī tuṭfà, wa-qalbī yūqad?

1 Un cuello esbelto, un pelo negro,
unos ojos azules: ¿qué corazón lo aguantaría?
2 ¿Hasta cuándo me propondré disimular,
y ocultaré y negaré esto que me pasa,
3 si mi cuerpo se extenúa, mi color palidece,
mis ojos se apagan y mi corazón arde?

3

Casida *dāliyya* (rimada en la letra *dāl*). Según Ḥillī constaba de 39 versos, de los que cita 5 (texto y versión alemana en HR, nº 3; texto árabe en AH, pp. 25 y 80). Los cinco versos, que son los iniciales, tienen tema erótico, y encabezaban el prólogo del poema, cuyo curso posterior es imprevisible.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *jafīf*.

[1] HR: *wa-ᶜain šahal;* AH: *wa-ᶜainan ašhal* (aunque el editor pone, no sé por qué, *waṣla* en *ašhal*). — En AH (p. 45) este verso está citado como ejemplo de uso masculino de *ᶜain*. Quizás, supongo yo, es por influjo romance.

[2] HR: *ayyi qalbe yarqud.* Pero no hay razón para la vocal de disyunción en *qalbe*, de no ser por manipulación métrica. Tocante a *yarqud* es imposible.

[3] HR y AH: *ar-riyāsa*, que es absurdo.

1 *Yufḍaḥ al-ʿišq. ¿Eš yufīdu-nī* [1] *l-ŷuḥūd,*
wa-d-dumūʿ wa-n-nuḥūl ʿalaiya šuhūd?
2 *Wa-šuhūdan ujar ʿalaiya bi-ḏā:*
saharī bi-l-lail [2] *wa-qalbiy al-mauqūd.*
3 *Wa-l-malīḥa taglaq lī* [3] *bāb al-wiṣāl,*
ṯumma taftaḥ lī ʾalfa bāb li-ṣ-ṣudūd.
4 *Ajaḏat qalbī minnī* [4] *ʾal-yaum zamān:*
jamas ašhur yuḏībū [5] *ward al-judūd,*
5 *wa-hu yaqnaʿ min al-wiṣāl bi-l-qalīl,*
wa-l-qināʿa hiya l-malāl [6] *al-mamdūd.*

1 El amor sale afuera. ¿De qué me sirve negarlo,
si las lágrimas y la extenuación atestiguan contra mí?
2 Y todavía tengo más testigos contrarios en este pleito:
mi insomnio de noche y mi corazón abrasado.
3 La hermosa, tras de cerrarme la puerta de la unión,
abre para mí mil puertas de desdenes.
4 Me arrebató el corazón hace mucho tiempo:
cinco meses marchitan la rosa de las mejillas.
5 Mi corazón se contentaría con un poco de amor,
y tiene que contentarse con una inconstancia prolongada.

4

Casida *rāʾiyya* (rimada en la letra *rāʾ*). Según Ḥillī constaba de 7 versos, de los que cita 3 (texto y versión alemana

[1] HR y AH (por manipulaciones métricas): *ʿišqu* (con *iʿrāb*) y *yufidni* (en AH: *nī*).

[2] HR y AH: *al-lail;* pero es un error: falta una sílaba.

[3] HR: *li* (por manipulación métrica), aunque AH trae: *lī*.

[4] HR y AH (que lo aduce como uso de cultismo, en p. 80) traen *munḏu* en vez de *minnī*. Pero es falso, y se debe a manipulación métrica. En primer lugar, al sentido va mejor *minnī*. En segundo lugar, la frase *al-yaum zamān* y otras análogas son frecuentes en Ibn Quzmān, siempre sin *munḏu* delante.

[5] En HR: *tuḏību;* en AH: *yuḏībū*.

[6] En HR y AH: *al-mal;* pero el sentido es malo (sólo cabría una forzada adaptación del proverbio: *al-qināʿa kanzun lā yafnà* = «la resignación es un tesoro inagotable») y falta una sílaba. Creo que es error por *al-malāl*.

en HR, nº 4; texto árabe en AH, pp. 24 y 47). No son los versos iniciales de la casida, puesto que en el primero no están rimados entre sí los dos hemistiquios. Loan a Abū Zaid, el gobernador almohade de Granada (cf. nº 1).

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR), la casida está en *mutaqārib.*

1 *Li-sīd-nā 'Abū Zaid* [1] *jiṣāl ḥamīda* [2]*:*
naṣif min-hā ŷumla, wa-nansà ujar.
2 *Fa-min-hā l-ŷamāl, wa-l-ḥayā, wa-ḏ-ḏak̲ā,*
wa-ḥusn al-juluq, wa-l-wafā, wa-ṣ-ṣabar;
3 *mu'aiyad, saᶜīd, ᶜādil* [3]*, mušfiq, ḥak̲īm,*
šarīq al-ŷabīn, munšariḥ aṣ-ṣadar.

1 Nuestro señor Abū Zaid tiene loables prendas.
Describiré unas cuantas, pero pasaré otras por alto.
2 Entre ellas figuran la belleza, la modestia, la listeza,
el buen genio, la lealtad y la paciencia.
3 Es afortunado, feliz, justo, tierno, sabio,
de frente brillante y de ancho pecho.

5

Casida *sīniyya* (rimada en la letra *sīn*). No dice Ḥillī de cuántos versos constaba, y sólo cita uno (texto y versión alemana en HR, nº 5; texto árabe en AH, pp. 25 y 57). Es el verso inicial y es panegírico de un Abū ᶜAbbās del que nada sé.

[1] HR: *li-sīdna Bu Zaidin,* y así en AH; pero la supresión de la *a* larga en *nā* no es precisa para nada, y poniendo como yo *Abū Zaid,* se evita un *iᶜrāb* innecesario y el leer, como HR, *Bu* en vez de *Bū* por supuestas necesidades métricas (aunque AH tiene *Bū*).

[2] En HR y AH: *jiṣālan ḥamīd,* con concordancia vizcaína, que denuncia AH (p. 47); pero habría que saber si no se trata de una manipulación (de quien sea) para ajustar el pie final al metro *mutaqārib.* Como a mí no me hace falta, escribo *jiṣāl ḥamīda,* que evita — a la vez — el error gramatical y el *iᶜrāb.*

[3] En HR y AH: *ᶜadle,* probablemente por manipulación para obtener una supuesta corrección métrica. Como a mí no me hace falta, restituyo: *ᶜādil.*

Tampoco dice Ḥillī a qué metro árabe cree que se ajusta la casida, faltando a la costumbre de otras veces. HR dicen que está en *mutadārik*.

1 *¡Yā maulāy* [1], *yā 'Abū ᶜAbbās!*
Narà waŷhak wa-nat'annas [2].

1 ¡Oh mi señor, oh Abū ᶜAbbās!
Veo tu rostro y me encuentro a gusto.

6

Casida *ᶜainiyya* (rimada en la letra *ᶜain*). Según Ḥillī constaba de 28 versos de los que cita 11 (texto y versión alemana en HR, nº 6; texto árabe en AH, pp. 18-19, 31, 73 y 84). Los versos 1 a 8 (quizás hay una laguna entre 7 y 8) son el prólogo erótico (tema de la ausencia). Los nºs 9 a 11 contienen la transición al panegírico de Abū ᶜAbd Allāh, gobernador almohade de Murcia, hermano del Abū Zaid de los nºs 1 y 4.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *madīd*.

1 *Maḍà* [1] *ᶜannī man nuḥibbu, wa-waddaᶜ,*
wa-lahīb aš-šauq fī qalbī qad audaᶜ.
2 *¡Lau rait kaif kunnā nušayyaᶜu bi-l-ᶜain* [2],
wa-mā nadrī 'anna rūḥī nušayyaᶜ!

[1] Por manipulación métrica, HR editan *mulai* (con *u* y *a* breves), el segundo *ya* con *a* breve, y *nara* con *a* breve, aunque AH tiene las grafías plenas.

[2] Cita Ḥillī este verso como ejemplo de rima (falsa) entre *a* larga y *a* breve.

[1] En HR y AH, por manipulación métrica: *maḍa* con *a* breve.

[2] En HR y AH, por manipulación métrica: *ra'ait*, lo que obliga luego, en el mismo hemistiquio, a otra manipulación mayor: *našyāᶜu*, desfigurando la forma II y añadiéndole para colmo una *a* larga (AH, p. 31, pasaje que sí añade el *alif*, pero no suprime la forma II, por lo cual esto último hay que ponerlo a la cuenta de HR). La forma II de ŠYᶜ está, por lo demás, al final del hemistiquio siguiente.

3 *Min fazāᶜa* [3] *d̠ā ṣ-ṣabar ḵuntu nuᶜŷib,*
ḥattà rait an d̠ā l-firāq minnu 'afẓaᶜ.
4 *Les našukḵ annu ḥamal qalbī maᶜu,*
fa-¿'eš d̠ā fī ṣadrī yaḏrib wa-yūŷaᶜ? [4].
5 *Lā ṣabar ᶜannu, wa-lā naum, wa-lā ᶜaiš,*
wa-lā maḥbūb. Qul lī: ¿lī ḥīla yarŷaᶜ? [5].
6 *Kayyaŷī* [6] *l-maut ᶜindī, lau ŷā 'ilaiya:*
inna, yā qaum, lessu lī fī l-ᶜaiš maṭmaᶜ [7].
7 *Siyāda* [8] *bī ḥattà fī l-ᶜišaq* [9], *yā qaum:*
Qais wa-Gailān d̠iḵru-hum laisa yusmaᶜ.

. . . .

8 *Wa-ᶜalà mā 'ett ḥulū, fammaḵ aḥlà,*
wa-ᶜalà mā 'ett rafīᶜ, ᶜunqaḵ [10] *arfaᶜ.*
9 *Tih, wa-'itdallal, wa-'iᶜmal murādaḵ:*
anta 'amlaḥ min hād̠ā l-jalaq aŷmaᶜ [11],
10 *wa-'Abū ᶜAbd Allāh, aben ṣanādīd,*
afḏal ad-dunyā, wa-'asyad, wa-'arfaᶜ:
11 *yaltaqī l-amdāḥ bi-waŷhan musāmiḥ,*
wa-mālan yāsir, wa-kaffan lā tamnaᶜ.

[3] AH, p. 73, censura al poeta esta palabra como cultismo.

[4] Por manipulación métrica, HR y AH leen: *feš d̠a* (en AH, sin embargo, *d̠ā* con *a* larga), y luego (para suplir la sílaba perdida): *ṣadriya.*

[5] En HR: *qal-li* (con *a* breve e *i* breve) y *narŷaᶜ*, lo que conduce a una versión falsa.

[6] En HR: *ḵa-yaŷi*, con *i* breve; pero AH tiene: كيجي. Yo siempre escribo estos condicionales así.

[7] En HR, este verso aparece absurdamente: *an naqūm les liya fil-ᶜaiši maṭmaᶜ*. AH, salvo vocalizar لس y poner *iᶜrāb* a *ᶜaiš* (cosas que habrá que atribuir al editor), trae la buena lección.

[8] Corrijo así el *saᶜadāt* de HR y AH, al que no encuentro sentido.

[9] Escribo *ᶜišaq* para evitar el *iᶜrāb* de *ᶜišqi.*

[10] Corrijo así el *ᶜainaḵ* de HR y AH, que es absurdo.

[11] AH (p. 84) censura al poeta el empleo del *hamza* cinco veces en este verso. En AH, p. 19, hay: *anta amlaḥ ahlan ad-dunyā aŷmaᶜ*, pero la buena lección *(min hād̠ā l-jalaq)* está en la p. 84. Leo *jalaq* para evitar el *iᶜrāb* de *jalqi.*

1 Se fue de mi lado y me dijo adiós el que amo,
dejándome en el corazón una llama de deseo.
2 ¡Si hubieses visto cómo lo despedí llorando,
sin saber que despedía a mi propia alma!
3 Asombrado estaba de lo terrible de tal sufrimiento,
hasta que vi cómo esta separación es más terrible.
4 No dudo que se llevó consigo mi corazón;
pero entonces ¿qué es lo que me palpita y duele en el pecho?
5 No tengo sin él paciencia, ni sueño, ni vida,
ni amado. Díme: ¿tengo modo de que vuelva?
6 Me vendría la muerte, si volviese a mí;
pero sabed, oh gentes, que ya no quiero vivir.
7 Primacía es ello, oh gentes, hasta en el amor:
ya no se oye nombrar a Qais ni a Gailān [12].

. . . .

8 Aunque todo tú eres dulce, tu boca es aún más dulce;
aunque todo tú eres esbelto, tu cuello es todavía más esbelto.
9 Sé altanero, coquetea, haz lo que te plazca,
porque eres más guapo que toda esta gente,
10 lo mismo que Abū ʿAbd Allāh, el hijo de los grandes,
es el mejor, el más señor y el más excelso del mundo,
11 y recibe las alabanzas con rostro indulgente,
dinero presto y mano que no rehusa.

7

Casida *kāfiyya* (rimada en la letra *kāf*). Según Ḥillī constaba de 30 versos, de los que cita 19 (texto y versión alemana en HR, nº 7; texto árabe en AH, pp. 20-21, 33, 37, 39, 41,

[12] Se trata de dos famosos poetas eróticos árabes. Qais puede referirse a Qais b. Ḏarīḥ (m. 68 = 687) o a Qais b. al-Mulawwaḥ, apodado Maŷnūn (m. 70 = 689). Gailān es Gailān b. ʿUqba, apodado Ḏū-r-Rumma (m. 107 = 719).

52, 54, 55, 93 y 94). Los versos 1-13 (el 1 no es el inicial, porque no tiene rimados entre sí los dos hemistiquios) forman el prólogo erótico (tema: conversación con el céfiro, que viene de Córdoba, donde vive el amado ausente). Los versos 14 y 15 son la transición al panegírico de Abū Yaḥyà, gobernador almohade de Córdoba, hijo de Abū Yaᶜqūb Yūsuf y tío de ᶜAbd al-Mu'min. El verso 16, el 17 y luego los n°s 18 y 19 son fragmentos del *madīḥ*, cuyos versos finales son los dos últimamentes citados.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *jafīf*.

1 *La-qad aqbalta, yā nasīm as-saḥar,*
bi-rawā'iḥ qad bawwarat [1] *li-l-musūḳ.*
2 *Tūqid anfāsaḳ aḏ-ḏakiyya šamaᶜ* [2]
fī qalbi-nā [3] *matà mā nastanšiqūḳ* [4],
3 *wa-maᶜ annaḳ taŷnī ᶜalai-nā ḳaṯīr,*
ḥīn taŷī-nā, bi-r-rāḥatain naltaqūḳ [5].
4 *¿ᶜAlà Dārīn* [6] *ᶜabarta, au min-hā* [7] *ŷīt?*
Inna qaṭṭu [8] *les bi-ḏā ḏ-ḏaḳā nadrūḳ* [9].

[1] Para esta acepción, vide *Suppl.* de Dozy, s. BWR.

[2] En HR y AH: *šamāᶜ*, que no es necesario.

[3] En HR y AH: *qulubnā* (por *qulūb-nā*). Pero se trata de una manipulación métrica, que para mí no es necesaria.

[4] AH, pp. 39 y 41, cita esta palabra como ejemplo de alargamiento de vocal (aquí la *u*) para ajustarse a la rima.

[5] AH, p. 55, cita esta palabra como modificada para ajustarse a la rima en *u* larga.

[6] En HR: *Dārain.*

[7] En HR: *minha*, con *a* breve, por manipulación métrica; pero AH tiene: *min-hā.*

[8] En HR: *qaṭ*, de acuerdo con AH, p. 37, que cita este caso como abreviación de *qaṭṭu* en *qaṭ*. Pero lo curioso es que aquí hay que leer precisamente *qaṭṭu*, porque, si no, le falta una sílaba al hemistiquio. De esto hablamos luego.

[9] AH, p. 55, cita esta palabra como modificada (por *nadrīḳ*) para ajustarse a la rima en *u* larga. Lo curioso es que parece que en la poesía vulgar andaluza, por lo que atañe a la rima, valía la equivalencia clásica entre *ī* y *ū*.

5 *Innamā ḥaqqan nadrī* [10] *min ain maŷīḳ* [11]:
šamamtu [12] *fīḳ anfās* [13] *ellī šayyaʿūḳ.*
6 *Innamā ḥaqqan* [14]: *¿leš waṣalta ḍaʿīf?;*
qul [15] *lī* [16]: *¿dār laḳ mā dār lī* [17], *'iḏ waddaʿūḳ?*
7 *Lammā* [18] *ŷā lī* [19] *l-firāq wa-waddaʿtu-hum,*
labbasū-nī n-nuḥūl ḳamā labbasūḳ.
8 *«¡Ḏaḳar Allāh* [20] *man qad ḏaḳarta bi-jair!*
Kaḏā yaḏḏan [21] *samiʿtu-hum yaḏḳurūḳ.»*
9 *Qultu lu* [22]: *«¿Min ḥaqq yaḏḳurū-nī l-milāḥ?»*
Qāl lī: «¿Kaif lā? Naʿam, wa-yantaẓirūḳ».
10 *Qultu: «In ḳattarŷaʿ* [23] *la-hum ʿan qarīb,*
qul la-hum ʿannī yaḏḏan, in sa'alūḳ.

[10] En HR: *nadri*, con *i* breve, por manipulación métrica, aunque AH tiene *nadrī*.

[11] AH, p. 33, cita esta palabra como caso de supresión del *hamza* de *maŷī'-ḳ*; pero es ignorancia de Ḥillī que confunde una vez más hechos lingüísticos, tomándolos como prosódicos: *maŷīḳ* era lo corriente en andaluz.

[12] En HR y AH: *šamtu*, por manipulación métrica. Para ganar luego la sílaba que aquí añado leo *ellī* (en vez de *allaḏī*), como era usual en andaluz.

[13] En HR: *anfas*, con *a* breve. En AH, absurdamente: لا نفس.

[14] Es sospechoso que este verso empiece con las dos mismas palabras del anterior. Probablemente hay aquí una confusión de escriba. Quizás hubiera que sustituir este segundo *innamā* por algo como *qūlū lī* (decidme); pero no me atrevo a hacerlo.

[15] En HR y AH, absurdamente: *qāl.*

[16] En HR, por manipulación métrica; *li*, con *i* breve; pero AH tiene: *lī.*

[17] En HR, sin duda por distracción: *dār mā dār laḳa*. En AH: *dār lī mā dār laḳ*; pero es evidente que hay que intercambiar los pronombres.

[18] En HR, por manipulación métrica: *lamma*, con *a* breve; pero AH tiene: *lammā.*

[19] En HR, por manipulación métrica: *li*, con *i* breve; pero AH tiene: *lī.*

[20] HR: *Allah.*

[21] AH, p. 52, cita este verso para sugerir que *yaḏḏan* (tan usual en andaluz) viene del clásico *aiḍan*. El poeta vuelve a usar *yaḏḏan* en los versos 10 y 13.

[22] En HR y AH no hay *lu*; pero es evidente que falta. Para suplir esa sílaba, HR se ven obligados a escribir dos palabras después: *ḥaqqe*, lo cual es absurdo.

[23] HR y AH: *ḳān tarŷaʿ*. Lo ortografío como creo que era el condicional andaluz.

11 *Gazar*[24] *šauqī la-hum, wa-wafar*[25], *wa-zīd:*
fī ḍamānī: ¿'eš mā taqūl? ¿Ṣaddaqūk?
12 *Fa-les*[26] *yattahamū-nī fī ḥubbi-him,*
wa-lā[27] *ett fī r-risāla yattahamūk,*
13 *wa-lā*[28] *yarmū-nī fī l-hawà bi-malāl*[29],
wa-lā[30] *'anta yaḏḏan bi-l-kaḏib yarmūk.*
14 *¿B-ayy zamān ya*ᶜ*ūd?»*[31] *Qāl*[32]: *«Hu qad kayyaŷī:*[33]
innamā huwa[34] *fī Qurṭuba mamlūk*[35]
15 *li-'Abū Yaḥyà, sayyid al-umarā,*
farīd az-zamān wa-wazīr al-mulūk»[36].

. . . .

16 *Iṭṭaraḥt ad-dunyā wa-laḏḏāti-hā,*
wa-ra'ait anna kulla šay'in matrūk.

. . . .

[24] En HR y AH, por manipulación métrica: *gazra.*

[25] En HR y AH: *wa-waffiy.*

[26] HR y AH: *ana les*, que da mal sentido. La sílaba que sobra la quitan luego leyendo: *yattahmūni*. Como se ve, hacen además breve la *i* de *nī*. El resto del verso lo leen: *fī ḥubba-hum.*

[27] En HR y AH, por manipulación métrica: *wa-la*, con *a* breve.

[28] En HR, por manipulación métrica: *wa-la*, con *a* breve; pero AH tiene: *wa-lā.*

[29] En AH, por errata: بالملك. En HR está bien.

[30] En HR y AH, por manipulación métrica: *wa-la*, con *a* breve.

[31] HR y AH: *Ai zamān ba*ᶜ*ad*; pero creo que se impone la corrección introducida por mí.

[32] En HR y AH: *qul*. La corrección se impone.

[33] En HR y AH: *kān yaŷī*. Lo ortografío como creo que era el condicional andaluz.

[34] En HR: *hu*, con lo cual el verso queda cojo de una sílaba. AH tiene هو, que lo mismo puede leerse una cosa que otra.

[35] Esta rima se repite en el verso 19. AH, pp. 93-94, se lo censura al poeta.

[36] HR: *wa-farīd az-zamān wazīr al-mulūk*; AH: *wa-farīd az-zamān wa-wazīr al-mulūk*. En esta última frase sobra una sílaba. Creo lo mejor la lectura que propongo.

17 *Wa-tuḥakkim fī mālak al-fuqarā,*
kamā [37] *tuḥakkim* [38] *saifak fī* [39] *damm ʿadūk* [40].

. . . .

18 *¡Ayyad Allāh amrak, wa-šayyad ʿulāk*
wa-yukaṯṯir min [41] *allaḏī yaḥsudūk,*
19 *wa-yusajjir lak al-qaḍā wa-l-qadar,*
ḥattà ʾan [42] *yarŷaʿ lak az-zamān mamlūk!* [43].

1 Has venido, cefirillo del alba,
con olores que han desacreditado al almizcle.
2 Tus penetrantes alientos encienden una candela
en mi corazón cuando te huelo,
3 y, aunque cometes muchas faltas contra mí,
cuando vienes te recibo en palmas.
4 ¿Es que pasaste por Dārīn [44], o vienes de allí mismo?
Nunca he conocido un aroma igual.
5 Pero, en verdad, ya sé de dónde vienes:
he olido en ti el perfume de quien fué a despedirte.
6 Dime la verdad: ¿Por qué viniste tan lánguido?
Cuéntame: ¿te pasó lo mismo que a mí cuando te dijo adiós?
7 Al echárseme encima la separación y despedirme,
me vistió la misma delgadez que te ha vestido.

37 HR, por manipulación métrica: *kama*, con *a* breve; pero AH tiene: *kamā*.

38 HR y AH: *yaḥkum*; pero así rompen el paralelismo con el verso anterior y pierden una sílaba que luego tienen que ganar leyendo: *dammi*.

39 HR, por manipulación métrica: *fi* con *i* breve, pero AH tiene: *fī*.

40 AH, p. 37, cree que el poeta ha añadido el *tašdīd* en *damm* (por *dam*) y ha abreviado el clásico *ʿaduwwi-ka*; pero la verdad es que *damm* y *ʿadū* son las formas lingüísticas andaluzas, y su uso por el poeta no tiene nada que ver con la prosodia.

41 HR: *man*.

42 Este *an* lo añado yo, porque, si no, el verso queda cojo de una sílaba.

43 Esta rima se repite en el verso 14. AH, pp. 93-94, se lo censura al poeta.

44 Dārīn era un puerto en Baḥrain que recibía y reexportaba los perfumes de la India. Tópico en poesía: véase H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, pp. 312, 313 y nota 1, 314.

8 «— ¡Dios recuerde a aquél de quien tan bien te acuerdas!
A él le oí también recordarte así».
9 Le dije: «— ¿De verdad se acuerda de mí el guapo?»
Me contestó: «— ¿Cómo no? Claro que sí, y te espera».
10 Le añadí: «— Pues, si vuelves a él pronto,
háblale también de mí, caso que te pregunte.
11 [Díle que] mi deseo por él aumenta, sube, crece.
Para mi garantía, ¿qué dices? ¿Te cree?
12 Porque ni a mí puede acusarme de fallo en su amor,
ni a ti puede acusarte de fallo en el mensaje;
13 ni a mí puede echarme en cara inconstancia en el amor,
ni a ti puede echarte en cara mentira.
14 ¿Cuándo volverá?» Contestó: «— Ya habría venido;
pero ahora él es esclavo en Córdoba
15 de Abū Yaḥyà, el señor de los emires,
el único en su tiempo, el visir de los reyes».

. . . .

16 Diste de lado al mundo y sus placeres,
porque viste que todo hay que dejarlo.

. . . .

17 Enseñoreas a los pobres de tu dinero,
como enseñoreas a tu espada de la sangre de tu enemigo.

. . . .

18 ¡Dios te asista en tu empresa, aumente tu gloria,
haga acrecerse el número de los que te envidian,
19 y te someta el destino predestinado,
hasta el punto de que la Suerte se haga tu esclava!

8

Casida *lāmiyya* (rimada en la letra *lām*). No dice Ḥillī de cuántos versos constaba, y sólo cita uno (texto y versión alemana en HR, nº 8; texto árabe en AH, p. 25). Es el verso ini-

cial, que sin duda encabezaba el prólogo erótico del poema, cuyo curso posterior es imprevisible.

Tampoco dice Ḥillī a qué metro árabe cree que se ajusta la casida, faltando a la costumbre de otras veces. HR dicen que está en *madīd*.

1 *¡Ṣaḥbat al-ᶜunq al-malīḥ al-mujaljal!*
ᶜIšqī [1] *fīk ṯābit, wa-ṣabrī* [2] *mujaljal* [3].

1 ¡Señora del cuello bonito y cimbreante!
Mi amor por ti es firme, pero mi paciencia vacila.

9

Casida *lāmiyya* (rimada en la letra *lām*). Según Ḥillī constaba de 31 versos, de los que cita 13 (texto y versión alemana en HR, nº 9; texto árabe en AH, pp. 19-20, 31, 37, 38, 42, 73 y 82). Tal vez hay que suplir alguna laguna después del nº 7 (lo dice Ḥillī); pero, en rigor, la actual continuidad hace sentido. Los 7 primeros versos son el prólogo erótico, y el 8 y 9 contienen la transición al panegírico de Abū ᶜAbd Allāh (gobernador almohade de Murcia; cf. nº 6). El panegírico continúa ya hasta el verso 13.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *ramal*.

1 *Al-hawà ḥammal-nī* [1] *mā lā yuḥtamal*
¿Turīd [2] *al-ḥaqq? Les li-man yahwà ᶜaqal* [3].

1 HR, por manipulación métrica *ᶜišqi* (con vocal breve), aunque AH tiene: *ᶜišqī*.

2 Así en HR; en AH, *wa-ṣadrī* (mala lección).

3 *Mujaljal* tiene dos sentidos: en el primer hemistiquio, 'esbelto, cimbreante'; en el segundo 'vacilante'.

1 AH, p. 38, nota como hecho prosódico la supresión de la vocal final del verbo *(ḥammal*, por *ḥammala)*; pero es ignorancia de un hecho lingüístico, común en andaluz.

2 HR, basado en AH, p. 42: *turid*; pero es manipulación métrica.

3 AH, p. 42, toma otra vez como licencias prosódicas lo que son hechos

2 *Les naqaᶜ fī miṯli-hā mā dumtu ḥayy,*
in ḥamā-nī min ḏā ta'jīr al-aŷal.
3 *Juḏ, naqūl* [4] *laḵ eš ŷarà lī, yā Fulān,*
wa-tarà 'annī ṣabūr, niᶜma ŷazal.
4 *Ištagal qalbī bi-ḏā l-ᶜišaq* [5] *zamān,*
fa-saqaṭ fīh nafṭat [6] *al-ᶜain wa-štaᶜal* [7]*,*
5 *wa-tuḥayyar* [8] *fī* [9] *llaḏī les yanṭafī,*
wa-tarà [10] *ᶜainīnī* [11] *tabḵī bi-l-qulal.*
6 *La-qad ajḏal-nī* [12] *ŷamāl hāḏā l-malīḥ,*
wa-lāḵin [13] *maᶜḏūr anā, in nanjaḏal* [14]*:*
7 *al-ḥalāwa, wa-l-ᶜaqal, wa-l-insibāḵ* [15]
wa-l-barāᶜa, wa-n-nadāra, wa-š-šaḵal.
8 *Lā malīḥ illā* [16] *llaḏī naᶜšaq anā,*
wa-lā [17] *qā'id illā ḏā l-maulà* [18] *l-aŷal[l]:*

lingüísticos, al anotar como del género de aquéllas varias rimas de esta casida: este *ᶜaqal* (por *ᶜaql)*, más el *šaḵal* del verso 7, y otra rima *šamal*, que no aparece en lo conservado del poema.

4 HR y AH: *naqul* con *u* breve, sin ninguna necesidad, ni siquiera métrica.

5 HR: *fī ḏa l-ᶜišqi*, con *a* breve (innecesaria) en *ḏā* (como tiene AH). Edito yo *al-ᶜišaq*, para evitar el *iᶜrāb*.

6 HR y AH: *lī nuqṭat* (en HR: *li* con *i* breve). Creo que la corrección mía se impone.

7 Hay juego de palabras entre el *ištagal* que empieza el verso y el *ištaᶜal* que lo termina.

8 HR y AH: *wa-nuḥayyir*.

9 HR: *fi*, con *i*, breve, aunque AH tiene: *fī*.

10 HR y AH: *wa-narà*.

11 HR y AH: *ᶜainiya*; pero creo que lo andaluz es *ᶜainīnī:* cf. W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p. 399, aunque este autor dice que no se construye con afijos pronominales.

12 AH, p. 31, dice que *ajḏal-nī* está por *jaḏal-nī*. No es seguro.

13 HR, por manipulación métrica: *walaḵin*, con la segunda *a* breve.

14 HR y AH: *hū yanjaḏil*.

15 HR, por probable errata: *insibāl*.

16 HR: *illa*, con *a* breve, aunque AH tiene *illā*. Lo mismo en el hemistiquio siguiente.

17 HR: *wa-la*, con *a* breve, por manipulación métrica, aunque AH tiene *wa-lā*.

18 HR: *maula*, con *a* breve, aunque AH tiene *maulà*.

9 *Abū ᶜAbd Allā lladī*[19] *'assas lu ŷāh;*
baina ṣanādīd tabannà wa-ḥtafal[20].
10 *Wa-lu himma qad ᶜalat fauq al-himam,*
fa-hu lā yarḍà[21] *t-Ṯuraiyā ᶜan naᶜal:*
11 *ar-rafīᶜ, al-māŷid, al-ḥurr, aš-šarīf,*
aš-šuŷāᶜ, al-fāris, al-laiṯ, al-baṭal[22].
12 *Waŷhu-hu l-badar*[23], *wa-'ayyāmu s-surūr*[24],
wa-'aidī-h ar-rizaq[25] *wa-saifu l-aŷal*[26].
13 *Li-ṯalāṯ ašyā huwa*[27] *kaffu l-yamīn:*
li-l-ᶜaṭāyā, wa-l-manāyā, wa-l-qubal.

19 HR: *Abu (u* breve) *ᶜAbdal(lah) alladī;* AH: اب عبد اللا[ه] الذي. ¡Gran manipulación métrica! — Podría también leerse: *ᶜAbd Allāh ellī.*

20 HR: *ben ṣanādīd tabanan* (con *an* en exponente) *wa-'iḥtafal.* No lo entiendo. AH: بن صناديد تبنا واحتفل. Creo: que hay que leer *baina* y no *ben*, y que تبنا es la forma V de BNY, aunque la acepción que le doy en mi traducción no está clara en los diccionarios.

21 HR: *yarḍa*, con *a* breve, aunque AH tiene *yarḍà.*

22 Para AH, p. 73, este verso es censurable: 1°, porque todas sus palabras son cultismos, y 2°, porque en todo él hay *iᶜrāb.* El primer reproche puede que sea verdad para Ḥillī: allá él. En cuanto al segundo reproche es falso. Este verso es curioso, porque en él no tiene más remedio que coincidir el número de sílabas, bien se le considere como clásico o como vulgar. O se cree que hay *iᶜrāb* como Ḥillī, o se cree que hay vocales de disyunción (la vocalización del artículo), como yo. Pero una u otra cosa es indispensable, y, si no, no hay modo de pronunciar el verso.

23 Edito *l-badar* para evitar el *iᶜrāb* de *badru.*

24 HR: *wa-'ayyām as-surūr.* Pero yo entiendo que lo que el poeta dice no es que «su rostro es la luna llena y los días de la alegría», sino: «su rostro es la luna llena; sus días son la alegría». Por eso leo: *wa-'ayyāmu (u* está por *hu) s-surūr.*

25 Edito *ar-rizaq* para evitar el *iᶜrāb* de *ar-rizqu.*

26 HR y AH: *wa-s-saif al-aŷal*, que habría que entender: «y la espada excelsa» *(aŷal* por *aŷall).* Pero creo que lo que el poeta quiere decir es: «y su espada es la muerte». Bien es verdad que se repetiría la rima *aŷal* (véase verso 2); pero lo mismo ocurre con *aŷall* (véase verso 8) y está más cerca.

27 AH da el texto: لثلاث أشياء هو كفو اليمين. y (p. 13) censura al poeta por usar la *madda.* Ello supone que lee: *Li-ṯalāṯ ašyā'in hu kaffu l-yamīn.* Pero no hace falta: leyendo como yo, no hay *madda*, y el reproche cae por su base. Lo curioso es que HR editan: *Li-ṯalāṯ ašyā hu kaffu 'al-yamīn*, suprimiendo la *madda* y teniendo que poner vocal al artículo.

1 El amor me ha impuesto una carga insoportable.
¿Quieres saber la verdad? Quien ama no tiene juicio.
2 No volveré a caer en cosas así mientras viva,
si es que me lo permite el plazo de mi muerte.
3 Ea, Fulano, voy a decirte lo que me ha pasado,
y verás que soy hombre paciente y muy sereno.
4 Mi corazón andaba ocupado tiempo hacía con este amor,
pero sobre él cayó el petróleo de los ojos, se inflamó,
5 y te maravillarías de que no se apague,
viendo, al par, que mis ojos lloran a cántaros.
6 Me ha perdido la hermosura de este guapo,
pero excusa tengo si me pierdo,
7 [pues reúne] la dulzura, el talento, la simpatía,
la excelencia, la exquisitez y la elegancia.
8 No hay otro guapo sino el que me tiene enamorado,
como no hay más general que este señor excelso:
9 Abū ʿAbd Allāh, que se fundó una gloria,
y que entre grandes jefes se crió y formó.
10 Sus designios están tan por encima de cualesquiera otros,
que no aceptaría a las Pléyades por sandalias.
11 Es elevado, glorioso, libre, noble,
valiente, buen jinete, león, héroe.
12 Su rostro es la luna llena; sus días, el gozo;
sus manos, el sustento; su espada, la muerte.
13 Para tres cosas sirve su mano diestra:
para repartir dádivas, dar muertes y recibir besos.

10

Casida *mīmiyya* (rimada en la letra *mīm*). Según Ḥillī constaba de 41 versos, de los que cita 7 (texto y versión alemana en HR, nº 10; texto árabe en AH, pp. 22 y 42). El verso 1 es el inicial de la casida, porque tiene la rima en los dos hemistiquios. Entre los demás, no sabemos lo que falta; pero, tal como están, hacen un sentido aceptable en su sucesión. Prólogo erótico, que resulta aquí muy reducido (estaría tal vez entre los

versos 1 y 2) y larga transición al panegírico: en el verso 7 aparece, por fin, el nombre del loado, que es Abū Yaḥyà, gobernador almohade de Córdoba, hijo de Abū Yaʿqub Yūsuf y tío de ʿAbd al-Mu'min.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *madīd*.

1 *Qūlū* [1] *ʿannī li-llatī* [2] *lam tusallam*
inna qalbī ʿan-hā [3] *sālim, musallam* [4].
2 *Aḏ-ḏahab unsī, wa-li-l-fiḍḍa* [5] *naʿšaq,*
wa-ʿalà haula l-ŷamīʿa [6] *nuqaddam,*
3 *wa-fī* [7] *'akbādī 'alam min firāq-hum* [8],
wa-ŷirāḥ les, bi-llāh [9], *yanfaʿ-hā* [10] *marham.*
4 *Qīla lī: Ṭibbak fī ḏā l balad, yā nsān* [11].
Qad waŷadt ar-rāḥa: ¡'iyyāk lā tahtam[m]!
5 *Allāh* [12] *qad anʿam ʿalai-nā bi-sayyid*
mā ṭulib lu qaṭṭu šay illā [13] *'anʿam.*

1 HR: *qūlu* (con la segunda *u* breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *qūlū*.

2 HR y AH: *lillaḏī*.

3 HR: *ʿan-ha* (con *a* breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *ʿan-hā*.

4 HR: *yusallam*.

5 HR: *wal-fiḍḍa*, por lo cual tienen que leer inmediatamente antes: *'unsiya*.—AH: *wa-li-l-fiḍḍa*.

6 HR: *hā'ul-ŷamīʿah*. En AH: هَوْلَ الجَمِيعَهْ.

7 HR: *wa-fi* (con *i* breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *wa-fī*.

8 He aquí un caso típico del cuento del predicador que primero inventaba el maniqueo y luego lo combatía: AH, p. 42, lee (como HR) *firaq-hum*, y culpa al poeta de suprimir el *alif*. Pero ¿cómo consta que el poeta no escribió *firāq-hum*, y que la supresión no es una manipulación métrica más, y ésta muy típica?

9 HR: *billa(h)*, por manipulación métrica. En AH se ha impreso: بالل[ه].

10 HR: *yanfaʿ-ha* (con la *a* final breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *yanfaʿ-hā*.

11 AH como yo; pero en HR encontramos un ejemplo fantástico de manipulaciones métricas; nada menos que esto: *qīl li* (con *i* breve) *ṭibbak fī [ha-]ḏa l-blad ya 'insān*. Renuncio a comentarlo.

1 Naturalmente, en HR: *Alla(h)*, y en AH: الل[ه].

13 HR: *qaṭ ši* (¡breve!) *'illa* (¡breve!).

6 *Wariṯ al-ŷūd ʿan ṣamīm al-jilāfa;*
yaḥkum ad-dunyā, wa fī mālu yuḥkam.
7 *Kaff Abū Yaḥyà qad aḥyà l-makārim:*
abadan mabsūṭ hu, les yadrī[14] *yanḍam[m].*

1 Decid de mi parte a ésa que no ha saludado
que mi corazón ha quedado libre y sano de su amor.
2 Ahora el oro es mi pasión y adoro la plata:
por uno y otra daría todo el resto,
3 y en mis entrañas, por haberme dejado ambos, hay un dolor
y unas heridas que, por Dios, no hay emplasto que cure.
4 Pero me dijeron: Tu medicina, buen hombre, está en esta [ciudad.
Ya hallaste el descanso. ¡Cuidado con preocuparte!
5 Dios nos ha favorecido con un sayyid[15]
al que jamás se le pidió nada que no conceda.
6 Por herencia le viene la liberalidad del califato mismo:
manda en el mundo, pero se manda en su dinero.
7 La mano de Abū Yaḥyà ha resucitado[16] las larguezas,
abierta siempre, porque no sabe cerrarse.

11

Casida *nūniyya* (rimada en la letra *nūn*). Según Ḥillī, constaba de 19 versos, de los que cita 9 (texto y versión alemana en HR, nº 11; texto árabe en AH, pp. 23, 36, 47 y 52). El primer verso es el inicial de la casida, porque tiene rimados entre sí los dos hemistiquios. Es difícil decidir si hay lagunas entre los otros (menos el último) porque presentan un sentido bastante coherente: prólogo erótico que deriva hacia el elogio

[14] HR: *yadri* (con *i* breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene *yadrī*.

[15] *Sayyid* era el tratamiento de los príncipes almohades.

[16] Juego de palabras entre *Yaḥyà*, nombre propio (equivalente a Juan), y *aḥyà*, verbo = 'dar vida, resucitar'.

de un príncipe (¿Abū Yaḥyà, el gobernador almohade de Córdoba?) El último verso, panegírico, sí está claramente aislado de los demás.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *ramal*.

1 *Anā tā'ib min hawà, yā muslimīn.*
¡Rabbi, 'aŷᶜal [1] *qalbī* [2] *fī yaddi* [3] *'amīn!*
2 *Qad raŷaᶜ qalbī jizāna li-l-humūm:*
kull aḥad fāriḥ, w-anā namšī muhīn [4].
3 *Wa-ᶜamal lī* [5] *ḏā l-hawà ŷisman ḍaᶜīf,*
ṯumma rakkab lī ᶜalai-h haŷran samīn.
4 *Wa-kannaḥlif* [6] *an lā* [7] *naᶜšaq abadan,*
lau-lā [8] *mā najšà bi-šarrain al-yamīn* [9].
5 *¿Leš lī* [10] *nunkir? Muḏ ᶜašiqt arbaᶜ šuhūr,*
wa-lī mahŷūr rubbamā sabaᶜ sinīn.

1 HR: *ŷaᶜal;* AH: *yaŷᶜal.* Yo prefiero ponerlo en imperativo. — El *Rabbi* inicial del hemistiquio, al ser vocativo, puede llevar vocal breve, que viene bien para los que creen que la casida está en ramal, a pesar de lo cual AH lo tiene con vocal larga (HR: *Rabbi).*

2 HR: *qalbi* (con *i* breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *qalbī.*

3 AH, p. 36, transformando como casi siempre hechos lingüísticos en licencias prosódicas, dice que el poeta ha escrito *yadd* por *yad;* pero *yadd* es la forma normal andaluza.

4 HR: *mahīn.*

5 HR: *li* (con vocal breve), sin necesidad, aunque AH tiene *lī.*

6 HR y AH: *wa-ka-naḥlif.* Yo lo ortografío, según mi costumbre, como creo que era el condicional andaluz. — AH, p. 47, subraya que está por: *wa-kunnā naḥlif.*

7 HR: *la* (con vocal breve) por manipulación métrica, aunque AH tiene: *lā.*

8 Lo mismo que en la nota anterior.

9 AH, como yo. — HR: *lau la najšā bi-šar(r)in (in* en exponente) *min al-yamīn.* — Dudo si hay que leer como lo hago o: *lau-lā mā najšà bi-šarr min al-yamīn.* En este momento me es imposible precisar si hay *dos males (šarrain)* en el juramento falso.

10 HR: *li* (con vocal breve), por manipulación métrica, aunque AH tiene: *lī.* — Exactamente lo mismo pasa con el *lī* del hemistiquio siguiente.

6 *Wa-¿turīd al-ḥaqqa? In dumtu kaḏā* [11],
les, wa-ḥaqq an-Nabī [12], *naḍlaʿ fī ʿarīn* [13].
7 *Les la-nā 'illā tajallī* [14] *ḏā l-fuḍūl*
— ¿eš tarà [15] *minnu? — li-haul* [16] *al-ʿāšiqīn:*
8 *Namdaḥ annasī* [17] *'amīr al-umarā,*
walad al-ʿādil, amīr al-mu'minīn.

. . . .

9 *Fa-'anta fī l-arḍ* [18] *tuḥārib li-ʿadūk,*
wa-l-falak yajdumak [19], *wa-llāh al-muʿīn.*

1 Me arrepiento del amor, oh musulmanes.
¡Pon, Señor mío, mi corazón en manos de un hombre de buena [fe! [20]
2 Mi corazón se ha tornado una alacena de pesares:
todo el mundo está alegre, y yo ando afrentado.
3 Este amor me ha puesto el cuerpo delgado
y luego me ha echado encima un desdén gordo.
4 Juraría no volver a enamorarme nunca,
si no temiera los dos males del perjurio [21].

11 HR y AH: *kaḏī.*

12 HR y AH: *an-Nabi* (con vocal breve), por manipulación métrica.

13 HR y AH: *naṭlaʿ fī ʿawīn*, que para mí no ofrece ningún sentido (HR no lo traducen). Mi lectura es puramente conjetural, a falta de otra mejor.

14 HR y AH: *nujallī.* Mi lectura me parece mejor.

15 HRy AH: *narà.* Mi lectura me parece mejor.

16 AH, p. 52, subraya la abreviación *haul* por هؤلاء. Naturalmente, *haul* es lo corriente en andaluz.

17 En AH: آنسّ. Es el reflexivo andaluz: *annasī* = 'yo mismo'. HR no lo han entendido: transcriben *ā nassi* y traducen mal, como interjección: «o meine seele!»

18 En HR y AH, por manipulación métrica: *f-anta fil arḍi.*

19 En HR y AH, por manipulación métrica: *yajdumka*, contra lo normal en andaluz.

20 Literalmente: *un alamín;* pero es difícil encajar en poesía esta alusión a las costumbres del zoco.

21 Traducción conjetural (véase la nota al texto). Si no se acepta, hay que traducir: «si no temiera el mal que viene del perjurio».

5 ¿Por qué voy a negarlo? Desde que me enamoré han pasado
[cuatro meses,
y sufro un desdén que me parece de siete años.
6 ¿Quieres saber la verdad? De seguir así,
por vida del Profeta, no me acostaré en madriguera [22].
7 No me queda sino dejar tales futilidades
— ¿qué te parece de ello? — para esos amantes,
8 y yo, por mi parte, alabaré al emir de los emires,
hijo del justo Príncipe de los Creyentes.

. . . .

9 Tú, en la tierra, combates a tu enemigo,
servido por la Suerte y ayudado por Dios.

12

Casida *yā'iyya* (rimada en la letra *yā'*). Según Ḥillī, constaba de 41 versos, de los que cita 6 (texto y versión alemana en HR, nº 12; texto árabe en AH, pp. 22, 31, 46 y 87). Los cinco primeros versos (el primero es el inicial de la casida, porque tiene los hemistiquios rimados entre sí) son parte del prólogo erótico que encabezaba un poema cuyo curso posterior es imprevisible. Haya o no posibles lagunas entre ellos, el sentido sigue. Únicamente puede dudarse si el último verso se refiere a la sombra erótica del *nasīb* o al personaje que fuera loado en el *madīḥ*; pero dejo las cosas como están.

Según Ḥillī (opinión aceptada por HR) la casida está en *madīd*.

1 *Allāh* [1] *yadrī* [2] *mā bi-qalbī wa-biyya:*
la-qad atḥakkam [3] *hāḏā l-ᶜišaq* [4] *fiyya*

22 Esta última frase, que no me satisface, es puramente conjetural (véase la nota al texto).

1 HR, por manipulación métrica: *Alla(h)*. Coherentemente, se edita en AH: [ه]اللّ.

2 Variante en AH, p. 31: *yaᶜlam*.

3 AH, p. 31, ignorando como siempre los hechos lingüísticos, cree que *atḥakkam* (la forma V normal en andaluz) es licencia prosódica por *taḥakkam*.

4 Edito *ᶜišaq*, por evitar el *iᶜrāb*.

2 *bi-ᶜuwaināt kuḥḥilat bi-l-waqāḥa*
ᶜalà judaidāt[5] *ḥumar mustaḥiyya,*
3 *wa-fumaima*[6] *ḥulwa, ḥamrā, ṣagīra,*
bi-ḍuraisāt duqqan[7], *bīḍ, mustawiyya,*
4 *ᶜalà ᶜunuqan sabṭ*[8], *maṣqūl, mujaljal,*
kayyušayyiᶜ[9] *li l-gazāl ᶜan hadiyya.*
5 *Tisaᶜ*[10] *aᶜšār al-malāḥa ᶜuṭī-hā,*
wa-qusim bain al-milāḥ al-baqiyya.
6 *Faḍal*[11] *min kamāl qad ajŷal lisānī,*
wa-malak qalbī wa-qayyad aidiyya.

1 ¡Dios sabe bien lo que hay en mí y en mi corazón!
Este amor se ha enseñoreado de mí,
2 valiéndose de unos ojuelos alcoholados de picardía,
en unas mejillitas rojas, arreboladas,
3 y de una boquita dulce, colorada, chiquita,
con dientecillos finos, blancos, iguales,
4 sobre un cuello airoso, pulido, cimbreante,
que iría bien como regalo a la gacela.
5 Nueve décimas partes de la belleza le fueron dadas
y el resto fué repartido entre las demás hermosas.
6 [Es un] exceso de perfección que avergüenza a mi lengua,
se apodera de mi corazón y me ata las manos.

5 HR, por manipulación métrica, *jaddainan*, forma absurda, basada en observación de AH, p. 87. Para mí, es seguro que el autor no la empleó nunca y que hay que restituir: *judaidāt*.

6 AH, p. 46, reprocha al autor esta forma, recordándole que *fam* es masculino en clásico. Una vez más, Ḥillī demuestra no conocer el andaluz, en el que, sin embargo, defiende que deben estar escritos los zéjeles.

7 HR: *diqqe*. Prefiero el *tanwīn* a la vocal de disyunción.

8 AH: *ᶜunqan sabṭ* (falta una sílaba); HR: *ᶜunqan sabṭe.*

9 Sigo mi manera habitual de ortografiar el condicional andaluz.

10 HR y AH: *tisᶜu*. Prefiero la vocal interior (como en vulgar, siempre) al *iᶜrāb*.

11 HR: *faḍle*. Digo lo mismo que en la nota anterior.

13

Casida *yā'iyya* (rimada en la letra *yā'*). No dice Ḥillī de cuántos versos constaba, y sólo cita uno (texto y versión alemana en HR, nº 5; texto árabe en AH, p. 25). Es el verso inicial, que encabezaba el prólogo erótico del poema, cuyo curso posterior es imprevisible.

Tampoco dice Ḥillī a qué metro árabe cree que se ajusta la casida, faltando a la costumbre de otras veces. HR dicen que está en *madīd*.

1 *¡Yā ʿadūlī, jalli ra'yī wa-šānī!*
Inna [1] *¡kam min wāšin* [2] *qablak wašā-nī!*

1 ¡Censor mío, déjame con mi parecer y tal como soy!
¡Cuántos críticos antes que tú me criticaron!

II. — ¿ESTÁN LAS CASIDAS ZEJELESCAS EN METROS CLÁSICOS?

Ṣafī ad-dīn Ḥillī es más bien reticente y cauteloso en lo que se refiere a la medida de los zéjeles [1]. No así, en lo tocante a las casidas zejelescas. Aquí es terminante. Hablando de Mudgalīs,

[1] HR: *inni*.
[2] HR y AH: *wīšī*.
[1] AH, p. 6: «Las medidas del zéjel discrepan; su estructura es vacilante; sus rimas obligatorias, mudables; su versificación, equívoca»; p. 7: «la mayoría no distinguen entre muwaššaḥa, zéjel y *muzannam* [género 'bastardeado', con mezcla de lenguaje flexionado y de lenguaje vulgar]»; p. 10: «a este género se le llamó *zéjel* [explica una supuesta etimología] porque no se disfruta de él ni se comprenden las cesuras de su medida y la obligatoriedad de sus rimas hasta que se canta y se ejecuta vocalmente, con lo cual desaparece el equívoco». Esta necesidad de ejecutar musicalmente el zéjel para apreciar su medida rítmica (prueba de que no se sabía) es también señalada para la muwaššaḥa por Ibn Sanā' al-Mulk en la introducción de su *Dār aṭ-ṭirāz* (libro que ahora no tengo a mano, por lo cual no puedo precisar el pasaje): quizás el iraquí copió al egipcio.

dice (AH, p. 18): «En su dīwān hay trece casidas [las editadas en este artículo] ajustadas a las medidas árabes». Y no se limita a la afirmación general, sino que especifica, al citarlas, en qué metros cree que están diez de las trece casidas; a saber:

los n°s 1, 6, 10 y 12 estarían en *madīd;*
el nº 2 estaría en *mujallaᶜ al-basīṭ;*
los n°s 3 y 7 estarían en *jafīf;*
el nº 4 estaría en *mutaqārib;*
los n°s 9 y 11 estarían en *ramal* [1].

Los editores alemanes, Hoenerbach y Ritter, no sólo han aceptado las mediciones de Ḥillī, sino que las han ampliado a las tres otras casidas que el autor oriental dejó sin especificación de medida. Según ellos,

el nº 5 estaría en *mutadārik;*
los n°s 8 y 13 estarían en *madīd.*

Mi opinión es radicalmente la contraria (no creo que estas casidas zejelescas estén en metros clásicos) y me dispongo a probarlo. La empresa no me parece aventurada, pero sí enojosa por varias razones:

1ª Porque este artículo es ya demasiado largo y fastidioso, y no puedo remover ahora de nuevo todo el material utilizado y discutido (aunque tampoco exhaustivamente) al editar y traducir los fragmentos de Mudgalīs. Tengo que limitarme a las normas generales y a algunos casos típicos. El especialista podrá luego por sí solo seguir el camino que ahora señalo, agotando la comparación y compulsa de los textos.

2ª Porque el adversario con el que me enfrento es uno de los más extraños que puede presentarse ante un crítico. Voy a disparar contra un ejército en cuyas filas hay soldados del siglo XIV (Ḥillī) y aún probablemente anteriores (las fuentes de

[1] Para el zéjel 9, a mayor abundamiento, se ratifica en AH, p. 82, al citar uno de los versos: «está en el metro *ramal completo* [*ramal tāmm*]».

Ḥillī, o por lo menos algunos escribas de los manuscritos por él utilizados, ya que él no habrá modificado todas las grafías), mezclados a soldados del siglo XX, como Hoenerbach y Ritter. El separar bien lo que es de unos y de otros sería de una prolijidad inaguantable y de una complicación enojosa, y además no sería siempre posible. Hay, por ejemplo, una gran zona de confusión: el texto árabe impreso del ᶜ*Āṭil ḥālī*, donde hay que suponer (porque conozco la escrupulosidad de Hoenerbach) que la grafía consonántica es de Ḥillī, pero donde hay que suponer también que la vocalización y puntuación son en buena medida, si no enteras, de Hoenerbach, y que éste las habrá introducido de acuerdo con sus teorías. He de atacar, pues, casi siempre en conjunto, sin discriminar más que pocas veces al adversario, puesto que los sabios contemporáneos se han identificado con Ḥillī y sus posibles fuentes. Claro es que Ḥillī no podrá quejarse de mis objeciones. En cuanto a mis amigos los profesores Hoenerbach y Ritter, a quienes renuevo el testimonio de mi respeto y admiración, confío en que no se quejen. Su labor es ingeniosa y escrupulosa. Lo que pasa es que no me convence, y que creo — precisamente por la autoridad con que la han llevado a cabo — que es un obstáculo en el camino de la que estimo verdadera comprensión de la poesía vulgar en la Andalucía musulmana. El que yo tenga o no razón es cuestión diferente, que otros en el porvenir decidirán.

3ª Porque la manera de operar es difícil. El procedimiento directo no es factible, ya que consistiría en coger los *textos genuinos*, aplicarles los metros a que se dice que están ajustados, y ver que no es así. Pero ¿dónde están los *textos genuinos*? Los de Ḥillī no estaban vocalizados (y ya estaban deformados). Los de Hoenerbach y Ritter están ya completamente deformados, y, si a ellos se les aplican los metros, claro es que responden de acuerdo (un acuerdo relativo). Los míos podrá decirse igualmente que están deformados por mí (desde luego, confieso que tendrán, desgraciadamente, errores) y que, si a ellos no pueden aplicarse los metros, es porque yo previamente los he modificado. No; no puede usarse el método directo. Sólo cabe el método indirecto; a saber: tomar como hipótesis de trabajo la idea

de que un texto genuino, inexistente hoy, ha sido sometido a un proceso de manipulaciones deformadoras para ajustarlo a la fuerza a unos metros clásicos a los que se supone está ajustado; proceso que empezó antes de Ḥillī, que Ḥillī siguió y que ha culminado en Hoenerbach y Ritter. Para comprobar esa hipótesis de trabajo sólo cabe analizar en qué han consistido las manipulaciones deformadoras. Si son evidentes, palpables y flagrantes, la hipótesis quedará confirmada; si no, no. Otros — insisto — decidirán.

Las manipulaciones a que el *texto genuino ideal* me parece haber sido sometido, son de cuatro clases: 1ª, en la sílaba; 2ª, en los vocablos; 3ª, en el hemistiquio entero (con breves alusiones al problema de las vocales de disyunción); y 4ª, en la aplicación de los mismos metros que se dicen usados. Veamos cada cosa por separado.

1º — *Manipulaciones en la sílaba.*

Este tipo de manipulación es el menos espectacular, pero el más importante y sintomático. Por una razón muy sencilla: porque la prosodia árabe clásica se basa sobre la sílaba de la gramática árabe clásica y sobre su calidad de breve o larga. La sílaba es la célula de los tejidos prosódicos.

La manipulación más corriente de este tipo consiste en alterar la cantidad de la sílaba de que se trate. Si el «supuesto» metro exige en determinado lugar del verso una sílaba larga y la encontramos breve, se la alarga; si, por el contrario, la exige breve y la hallamos larga, se la abrevia [1]. El primer caso es menos frecuente, y más tarde — tratando de otros temas — veremos ejemplos. El segundo caso es frecuentísimo; tan frecuente, que basta repasar los textos de HR, o las notas que he puesto

[1] Debo hacer una salvedad para el pronombre *hāḏā*, que por dos veces (en nº 6, verso 9, y en nº 12, verso 1) salva la primera vocal larga, aunque el metro la exigiría breve; cosa extraordinaria en la generalización del sistema por HR. En ambos casos, pierde — en cambio — la segunda vocal larga, pero por otra razón que no tardaremos en ver (nota 1, p. 287).

a los míos, para hallar ejemplos a cada paso. He aquí algunos (sin indicación del pasaje), por no ser necesario:

En verbos cóncavos: *qal* (por *qāl*); *naqul* (por *naqūl*); *qūlu* (por *qūlū*) *turid* (por *turīd*).

En verbos defectivos: *nara* (por *narà*); *maḍa* (por *maḍà*); *yarḍa* (por *yarḍà*).

En nombres: *Alla* (por *Allāh*); *billa* (por *bi-llāh*) [1]; *Bu* o *Abu* (por *Abū*); *mulai* (por *maulāy*); *maula* (por *maulà*); *an-Nabi* (por *an-Nabī*).

En partículas: *kama* (por *kamā*); *ya* (por *yā*); *ḏa* (por *ḏā*); *lamma* (por *lammā*); *la* (por *lā*); *fi* (por *fī*) [2]; *walakin* (por *walākin*); *illa* (por *illā*).

En afijos: *li* (por *lī*) y lo mismo con nombres; *-na* (por *-nā*); *ha* (por *-hā*).

Casos así se encuentran esporádicamente en AH; pero son HR los que, con sistema germánico, han llevado a sus últimos extremos la generalización del procedimiento.

Naturalmente esta modificación de la cantidad silábica en la lengua vulgar, o *malḥūn*, se halla en relación con la ortografía, ya que los dialectos coloquiales árabes, en lo antiguo como hoy mismo, de ordinario no se escriben. Yo no niego — ¡nada de eso! — que el fenómeno de alargamiento o abreviación de las vocales existiese. (Al revés: precisamente postulo que en *malḥūn* era «casi» indiferente la cantidad vocálica, y por ello, entre otras razones, no creo en la aplicación a él de la prosodia sabia). Lo que quiero decir es que la representación de la longitud o brevedad de la vocal, siendo esas calidades «casi» indiferentes, dependía en lo escrito, no de una ortografía rígida (que para esta lengua hablada no existía), sino de que la palabra quedara simplemente reconocible en su forma gráfica, o no excesivamente chocante a los ojos. En efecto: a la vista creo que repugna مض por مضى, ملى por مولاى, النب por النبى, ل por لا, كم (que es,

1 En ambos casos, con pérdida — a la vez — del *hā'* final y de la *a* larga.

2 Se trata de cuando *fī* se halla aislado.

además, equívoco) por كما, etc. Y aquí he de añadir que, al hacer la maniobra de trasliteración en caracteres latinos, los eruditos occidentales pueden aprovecharse de que la transformación ortográfica (consistente en suprimir un guioncito) es mucho menos escandalosa. En los casos antes mencionados, es bastante más llevadero ver *maḍa* por *maḍà*, *mulai* por *maulāy*, *an-Nabi* por *an-Nabī*, *la* por *lā*, *ḳama* por *ḳamā*, etc.

No: yo no niego la fluctuación de la cantidad vocálica en la lengua hablada o vulgar. Lo que me parece frívolo es la «arbitrariedad» del procedimiento, que consiste en modificarla precisamente donde conviene, dejándola en los demás casos (en los textos de HR conviven las formas alteradas con las normales, siempre que éstas no choquen con el metro). Veo en ello una grave inconsecuencia, casi una coexistencia de términos contradictorios: «en tal lugar del verso es necesaria una vocal breve, pero no importa, porque, si es larga, se la abrevia». Es algo así como si un Jefe de Estado Mayor dijera: «En este regimiento todos los soldados han de tener 1,80 m. de estatura; pero no se los tallará descalzos, sino con zancos, o encogidos: si uno tiene 1,60 m. de estatura, se le tallará con unos zancos de 0,20 m., y si otro tiene 1,85 m. de estatura, se le hará encogerse 5 centímetros al tallarlo». Es evidente que todos los reclutas tendrían así 1,80 m.; pero es evidente también que sería perfectamente inútil tallarlos. En nuestro caso, es evidente que se logran las vocales largas o breves que se quieren; pero es evidente también que la norma es completamente inútil y, por tanto, sin valor.

En este asunto de las sílabas hay, además, otro problema importante, cuya responsabilidad no puedo achacar a Ḥillī y tengo que echar encima de sus editores alemanes. Me explicaré:

En prosodia española actual las palabras se dividen en sílabas, pero sin descomponer las palabras; o sea, que los versos de Jorge Manrique:

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar
que es el morir,

se descomponen: *Nues — tras — vi — das — son — los — rí — os — que — van — a — dar — en — la — mar — quees — el — mo — rir*. El único enlace de unas palabras con otras es la sinalefa, como en la sílaba *quees*. En el segundo verso no es posible, ni tiene sentido, la escansión: *que — va — na — da — ren — la — mar*.

En prosodia árabe clásica, donde los problemas son distintos (porque hay cantidad vocálica), pasa, sin embargo, otro tanto. Las palabras se parten en sílabas, pero las sílabas de una palabra no se funden con las de otra (salvo licencias limitadísimas, u ocurrencia de *tanwīn*) más que en el caso de la *waṣla*, cuando una vocal final de palabra pasa a enlazar con la consonante inicial del artículo o de la palabra siguiente (algo análogo a nuestra sinalefa). No puede haber, en cambio, caso de que una consonante final de palabra pase a enlazar con la vocal inicial de la palabra siguiente, por la sencillísima razón de que no hay vocablo árabe que empiece por vocal. El verso de Mutanabbī:

انّ الخليفة لم يسمّك سيفها ✲ حتّى بلاك فكنت عين الصارم [1]

se escande: *in — nal — ja — lī — fa — ta — lam — yu — sam — mi — ka — sai — fa — hā — ḥat — tà — ba — lā — ka — fa — kun — ta — ʿai — naṣ — ṣā — ri — mi*. Los únicos enlaces de palabras existen, por *waṣla*, en las sílabas 2ª (*nal*) y 24ª (*naṣ*). Pero las sílabas 7ª y 8ª (*lam-yu*) no se nos ocurriría escandirlas: *la-myu*.

Ahora bien: los señores Hoenerbach y Ritter en cinco pasajes de Mudgalīs han enlazado una consonante final de una palabra (consonante de las que quedan en la lengua vulgar, no en clásico), con la palabra siguiente, suprimiendo además el *hamza* inicial de ésta [2]. He aquí los pasajes [3]:

1 Significa: «El califa no te nombró espada de ella, hasta que te probó y fuiste el sable mismo».

2 Para el lector no orientalista esta supresión puede pasar inadvertida, ya que el hamza inicial no suele trascribirse; pero, desde luego, es una consonante como otra cualquiera.

3 En AH, en los cinco casos, no hay nada encima del *alif:* ni *waṣla* ni

nº 6, v. 8:	*fammak aḥlà*	escandido	*fam — ma —kaḥ — là*
nº 6, v. 8:	*ᶜainak*[1] *arfaᶜ*	»	*ᶜai — na — kar — faᶜ*
nº 7, v. 2:	*tūqid anfāsak*	»	*tū — qi — dan— fā —...*
nº 7, v. 3:	*wa - maᶜ annak*	»	*wa — ma — ᶜan—nak*
nº 7, v. 5:	*šamtu fīk anfas*[2]	»	*šam—tu – fī — kan—...*

En otros cuatro pasajes han enlazado la partícula *qad* (que en clásico sí termina en consonante, salvo que siga *waṣla*) con la palabra siguiente, suprimiendo además el hamza inicial de ésta. He aquí los pasajes [3].

nº 6, v. 1:	*qad auḍaᶜ*	escandido	*qa-dau-ḍaᶜ*
nº 7, v. 1:	*laqad aqbalta*	»	*la-qa-daq-bal-...*
nº 10, v. 7:	*qad aḥyà*	»	*qa-daḥ-...*
nº 12, v. 6:	*qad ajŷal*	»	*qa-daj-...*

Por último, en un solo pasaje han enlazado la consonante final de una palabra (consonante de las que quedan en la lengua vulgar, no en clásico) con la conjunción *wa-* siguiente, vocalizada como *u* breve. He aquí el pasaje [4]:

nº 6, v. 7: *Qais u-Gailān* [5] escandido *Qai-su-Gai-lān.*

Prescindiendo del asunto de la supresión del hamza, se podrá decir: «Es que estamos en la lengua vulgar y no jugamos con la sílaba clásica». ¡Exactamente! Esa es mi opinión; pero yo la completo con decir: Donde no hay sílaba clásica no puede haber prosodia clásica.

En cambio, y contradictoriamente, Ḥillī respeta cuidadosamente a veces la norma clásica de que no haya cuatro elemen-

hamza. — Excuso decir que mi escansión, en mi edición de los textos, es la normal, por sílabas, dentro de cada palabra.

1 Indudablemente hay que corregir: *ᶜunqak* (véase mi texto).

2 Este pasaje está corrompido en AH, y es imposible así (véase mi texto).

3 En AH, en el primero y en el tercer caso no hay nada encima del *alif;* en el segundo hay *hamza;* en el cuarto hay *waṣla.*

4 En AH, sin embargo, la conjunción va vocalizada: *wa-*.

5 En mi texto, naturalmente, es: *Qais wa-Gailān.*

tos en la sílaba (lo cual — como éste resulta el juego de los despropósitos — es corriente en *malḥūn)* y ha suprimido la vocal larga por ese escrúpulo. He aquí, como ejemplo, un pasaje:

n° 10, v. 3: *wa-firaq-hum* (por *wa-firāq-hum).*

Lo gordo es que, en la p. 42 de su AH, Ḥillī culpa ¡a Mudgalīs! de la supresión del *alif.* Pero la culpa ¿es de Mudgalīs o de quien manipuló (que en este caso sería anterior a Ḥillī)? Probablemente estamos ante un caso como el del predicador del cuento, que primero creaba al maniqueo para luego polemizar con él.

Otro caso: en el n° 7, v. 2, yo imagino que habría originalmente: *fī qalbi-nā.* A los que suponen que este poema está en *jafīf* no les venía bien que la sílaba *qal* fuese larga. Corrigieron: *fī qulūbnā.* Pero, como entonces la sílaba *lūb* queda con cuatro elementos, suprimen la vocal larga (en HR: *qulubnā;* en AH: قُلُبْنَا; pero esta última vocalización ¿es de Ḥillī o de HR?) [1].

En fin, dejemos esto. Tenemos que seguir adelante.

2° — *Manipulaciones en la palabra.*

Cuando la modificación de la sílaba no basta para la adaptación forzosa al «supuesto» metro, se acude a la modificación de

[1] En HR los casos de supresión de la vocal larga para que una sílaba no tenga cuatro elementos son numerosísimos, y no vale la pena citarlos todos. He aquí nada más los que ocurren en el n° 1: v. 1 *(du s,* por *dū s)*; v. 2 *(da l,* por *dā l);* v. 3 *(di l,* por *dī l);* v. 7 *(da l,* por *dā l);* v. 9 *(ra l,* por *rà l).* — En la nota 1, p. 282, señalo el extraño caso, repetido dos veces en HR, del pronombre *hāḏā*, escrito con la primera *a* larga (cuando el metro la pide breve) y con la segunda *a* breve. La abreviación de la segunda vocal parece deberse a evitar que la sílaba tenga cuatro elementos. En cuanto a la conservación de la *a* larga, tal vez se deba a aprensión de alterar a la vez las dos vocales. — En el n° 9, v. 12, y en el n° 12, v. 6, tenemos el vocablo 'manos' con afijo (respectivamente *'idaih* e *'idīya),* con la *i* inicial breve. Es asunto que requeriría discusión especial. Vide Marçais, *Textes arabes de Tanger,* glosario, s. v. يد.

la palabra entera, con creación de formas insólitas o con daño del sentido. Vamos a citar unos pocos ejemplos, designados con las letras *a* - *g*. Empezaremos por casos de Ḥillī para pasar luego a otros quizás atribuíbles a HR.

a)

El hemistiquio primero del verso 4 del nº 3 aparece dos veces en AH (pp. 25 y 80) en esta forma:

اخذت قلبي منذ اليوم زمان

En la p. 80 Ḥillī reprocha a Mudgalīs usar un cultismo como *mundu*. Ahora bien: *mundu* no tiene ningún sentido en el verso. Como he anotado en su lugar correspondiente, la frase *al-yaum zamān* o sus análogas (= 'hoy hace tiempo' o 'tanto tiempo' [precisando el que sea]) es conocida y frecuente en Ibn Quzmān, siempre sin *mundu* delante. Lo que viene bien, para precisar el sentido, es la palabra *minnī* = 'de mí'. Por eso he editado:

Ajadat qalbī minnī 'al-yaum zamān

y he traducido:

Me arrebató el corazón hace mucho tiempo.

¿Por qué entonces ha aparecido en este verso *mundu?* Pues porque se supone que el verso está en *jafīf* y en esa hipótesis *minnī* da dos largas cuando el metro exige larga y breve, como *mundu*. Claro es que aquí ha podido entrar en juego una confusión gráfica. La alteración es probablemente anterior a Ḥillī, pero Ḥillī la acepta, como más tarde HR. Ahora bien: lo curioso es que Ḥillī, inventando al maniqueo para luego combatirle, culpe (AH, p. 80) al poeta de un cultismo que él no ha usado, aunque su derecho a usarlo fuera, por otra parte, indiscutible.

b)

El hemistiquio 1 del verso 7 del nº 6 aparece en AH, p. 18:

سعدات هي حتى في العشق يا قوم

Saᶜadāt no hace ningún buen sentido. Lo que éste pide (véase mi edición y traducción) es algo como سيادة = *siyāda* = ᶜseñorío'. El poeta diría: «Mi señorío o primacía no se limita al arte poética, sino que llega al amor, y ya no se cita como grandes amantes a Qais ibn Ḏarīḥ o a Ḏū-r-Rumma, sino a mí». Puede que haya habido confusión gráfica (¿anterior a Ḥillī?; en todo caso aceptada por éste y luego por HR), mezclada a manipulación. Y se ha preferido *saᶜadāt* porque el «supuesto» metro *madīd* exige en ese lugar del verso ⏓ ⏑ –, y *siyāda* da: – – ⏓ [1].

c)

El hemistiquio 2 del verso 2 del nº 12 aparece en AH, pp. 22 y 87:

على خدينا حمر مستحيه

[1] He vacilado al anotar la medida de la última sílaba de *siyāda*. En efecto, he aquí un nuevo problema relativo a la sílaba de que no hemos tratado en el parágrafo anterior. Es el siguiente: En prosodia clásica, la terminación femenina ـَة supone dos sílabas: la primera siempre breve (la consonante con *a* breve) y la segunda con cantidad variable (breve si la palabra está determinada y no hay genitivo detrás; larga, por ejemplo, si la palabra lleva *tanwīn* o sigue *waṣla*). Ahora bien: en *malḥūn* la *tā' marbūṭa* cae y la palabra queda terminada en *a*. Esta vocal *a* ¿qué cantidad tiene? Conste que a mí, personalmente, no me interesa la cuestión, porque creo que en la métrica en *malḥūn* no cuenta la cantidad. Si me la planteo es desde el punto de vista de los que opinan lo contrario. Y la solución que han dado al problema veo que es, como siempre, oportunista y no sistemática. En los fragmentos de Mudgalīs esa *a* de femenino es muchas veces larga; pero cuatro veces es breve (nº 6, v. 5: *ḥīla;* nº 7, v. 12: *risāla;* nº 10, v. 2: *fiḍḍa;* nº 10, v. 4: *rāḥa). Siempre lo que conviene.* Cuando es larga, se la hace seguir de *h (ah);* cuando es breve, no *(a)*. Sólo hay una excepción a este uso en el nº 12, v. 3, donde se transcribe *ḥulwah*, aunque la sílaba final debe ser breve. Prescindo de los casos en anexión, que tienen otras complicaciones.

En AH, p. 87, Ḥillī cree que se trata de *jaddainan* que sería ¡el dual de *jadd* con *tanwīn!* Si la manipulación (quizás es anterior) fuera de él, sería otra vez el caso del maniqueo y el predicador. En todo caso, Ḥillī y HR la han aceptado. ¿Por qué? Porque en ese lugar del verso el «supuesto» metro *madīd* exige – ⏓ –. La verdadera lección es probablemente *judaidāt* [1], atestiguada en Ibn Qūzmān, que daría métricamente ⏑ – – –.

d)

El hemistiquio 2 del verso 5 del nº 9 aparece en AH, p. 19:

ونرى عينى تبكى بالقلل

Prescindamos de que en la primera palabra yo leo *tarà*. La segunda es vocalizada en AH y transcrita en HR: *ʿainiya,* con una vocalización del *yā'* rara en *malḥūn*. Aquí no hay comentario especial de Ḥillī, ni sabemos de dónde viene la manipulación. ¿Por qué *ʿainiya?* Porque en ese lugar del verso el supuesto metro *ramal* exige ⏓ ⏑ –. Y la verdadera lección es acaso *ʿainīnī* (cf. mi nota a mi texto), que daría – – –.

e)

El hemistiquio 1 del verso 3 del nº 4 aparece en AH, p. 24:

مؤيد سعيد عدل مشفق حكيم

La tercera palabra debe ser *ʿādil* = 'justo'; pero el «supuesto» metro *mutaqārib* exige en ese lugar del verso – ⏑, y *ʿādil* da: – –. Resultado: AH aparece vocalizado عدْل y HR trans-

[1] Obsérvese que en ese verso del poema y en el siguiente todos los órganos del cuerpo citados van en diminutivo.

criben *ʿadlᵉ*. ¿Pensaba así también Ḥillī? ¿Había habido antes falta de ortografía, o manipulación? Eso no lo sabemos.

f)

El hemistiquio 1 del verso 11 del nº 7 aparece en AH, p. 21:

غزر شوقى لهم ووفى وزيد

El sentido pide que se trate de tres verbos cuyo sujeto es *šauqī*. Yo leo los tres verbos: *gazar*, *wafar* (corrigiendo el ووفى, que HR leen: *waffiy* [?]; pero esto es otro asunto) y *zīd*. Ahora bien: el «supuesto» metro *jafīf* exige al comienzo del verso ⏓ ⏑ y *gazar* da ⏑ ⏑ – . Por consiguiente en AH se ha vocalizado غَزْرَ y HR han transcrito: *gazrᵃ*.

g)

Cuando en *malḥūn* andaluz un nombre masculino o un verbo quedan desprovistos de la vocal final (o sea, del *iʿrāb*) y se les añade el afijo pronominal *-ka*, éste se transforma en *-ak*. Así ocurre una docena de veces en HR (*qaṣrak*, *yaddak*, *fammak*, *murādak*, etc.). Pero en el segundo hemistiquio del verso 9 del nº 11 encontramos: *yajdum-ka*, en vez del normal *yajdumak*. ¿Por qué esta innovación extemporánea y cacofónica? Pues porque el «supuesto» metro *ramal* exige en ese lugar del verso – – ⏑ , y *yajdumak* daría – ⏑ – .

3º — *Manipulaciones en todo el hemistiquio.*

A veces la manipulación no puede quedar limitada a la sílaba o a la palabra. Puede ocurrir que, al encajar a la fuerza un hemistiquio en su «supuesto» metro, haya que extirpar una sí-

laba inoportuna, y ésta tenga luego que salir en otro lugar del mismo hemistiquio, como la dama, al apretarse el talle, ve salir por otra parte las adiposidades que oprime con el corsé. Vamos a citar unos cuantos casos (designados con las letras *h* - *q*), en orden de menor a mayor importancia, pero sin traducirlos (mi versión puede verse en el lugar correspondiente) y con el comentario más ligero posible.

h)

El hemistiquio 1 del verso 9 del nº 11 es, en el texto de AḤ (suprimiendo la vocalización):

فانت في الارض تحارب لعدوك

Dejado a su aire, con sus once sílabas, es en mi texto:

Fa-'anta fī l-arḍ tuḥārib li-ʿadūk.

En HR es:

F-anta fil-arḍ^i tuḥārib li-ʿadūk

O sea: Como el *madīd* exige que la segunda sílaba sea breve, se ha perdido una sílaba con la contracción *fanta*, y la sílaba perdida sale en una vocal de disyunción en *arḍ^i*.

i)

El hemistiquio 1 del verso 13 del nº 9 es, en el texto de AH:

لثلاث أشياء هو كفو اليمين

Dejado a su aire, con sus once sílabas, es en mi texto:

Li-ṯalāṯ ašyā huwa kaffu l-yamīn.

En HR es:

Li-ṯalāṯ ašyā hu kaffū 'al-yamīn

Como hacía falta que la sílaba 7ª fuese larga se ha reducido *huwa*, para que dicho lugar 7º lo ocupase *kaf*, y la sílaba perdida sale poniendo *hamza* al artículo. Si se quiere, esta alteración es muy leve; pero la cito porque en este hemistiquio Ḥillī (AH, p. 82) dice que Mudgalīs usa la *madda* (!).

j)

El hemistiquio 1 del verso 3 del nº 1 es, en el texto de AH:

كلما قد حد سيدنا جيد هو

Dejado a su aire, con sus once sílabas, es en mi texto:

Kullu mā qad ḥadd sayyid-nā ŷayyid hu.

En HR es:

*Kull*ᵃ*mā* [1] *ḥad(d) sīd*ᵘ*nā ŷayyid*ⁱⁿ *hū*

Ha desaparecido *qad*: ¿inadvertencia o manipulación? El vacío ha tenido que ser rellenado con *iʿrāb* en *sīd* y con *tanwīn* en *ŷayyid*. *Sīd* hubiera podido ser *sayyid*, pero tampoco venía bien al metro. *Ḥadd*, a pesar de estar en medio de verso, ha perdido la segunda *d* ¡para que no haya cuatro elementos en la sílaba!

k)

El hemistiquio 1 del verso 2 del nº 6 es, en el texto de AH:

لو رايت كف كن نشياعو بالعين

1 Tiene que ser *kullu mā* y no *kullamā*; pero de esto prescindimos ahora.

Dejado a su aire, con sus once sílabas, es en mi texto:

Lau rait kaif kunnā nušayyaᶜu bi-l-ᶜain.

En HR es:

Lau ra'ait kef kunna nušyāᶜu bi-l-ᶜain.

La adaptación al supuesto *madīd*, al exigir 2ª sílaba breve, ha forzado *ra'ait* (contra el *rait* más habitual en andaluz, p. e., en Ibn Quzmān). Para compensar ha habido que comprimir el *nušayyaᶜu,* desfigurando totalmente la IIª forma (que está en el hemistiquio siguiente) y dejándolo en *nušyaᶜu.* Pero aquí ha surgido una nueva complicación: la 8ª sílaba se ha pensado que tiene que ser larga [1]. Pues bien — ¡malditos los inconvenientes! — : se la alarga y se escribe: *nušyāᶜu.* Para inri, AH (p. 31) — el predicador y el maniqueo — señala que es el poeta quien la ha alargado [2].

l)

Caso architípico. El hemistiquio 1 del verso 4 del nº 10 es, en el texto de AH:

قيل لي طبك في ذا البلد ينسان

Dejado a su aire, con sus once sílabas, es en mi texto:

Qīla lī: Ṭibbak fī ḏā l-balad yā nsān.

En HR es:

Qīl li ṭibbak fī [ha-]ḏa l-blad ya 'insān.

[1] Realmente, esa sílaba hubiera podido ser breve.

[2] Un caso muy parecido tenemos en el verso 12 del nº 7 (supuesto *jafīf).* El comienzo del verso era probablemente: *fa - les.* Como hacía falta que la segunda sílaba fuese breve, se ha escrito: *ana les.* La sílaba añadida se ha compensado comprimiendo *yattahamū -nī* en: *yattahmūni* (*i* breve al final). El verbo pleno *(yattahamūk)* está, sin embargo, en el 2º hemistiquio.

Para adaptar el hemistiquio a un «supuesto» *madīd*, mal que bien (haciendo breve *li*) se pudo llegar a la sílaba 5ª. Luego ha habido que introducir un *ha* postizo (y por contera breve). Y aquí el verso descarrila: *ya* pasa a ser breve; a *insān* se le conserva el *hamza*, y al *ḏa* se le hace breve. Esto último, muy escrupulosamente, para que no haya cuatro elementos en la sílaba. Muy bien: pero no se ha podido evitar la absurda sílaba siguiente *blad:* ¡empezando por dos consonantes y con cuatro elementos!

m)

Subamos otro escalón [1]. Pasemos a las supuestas faltas de gramática. El hemistiquio 1 del verso 1 del nº 4 es, en el texto de AH:

لسيدن بو زيد خصالا حميد

1 Antes de abandonar este punto, diré que en dos casos, por lo menos, no entiendo las modificaciones de HR.

Un caso es el verso 2 del nº 10:

الذهب انسي وللفضه نعشق ✲ وعلى هول الجميعه نقدم

En el 1er hemistiquio HR, no sé por qué, han suprimido *li-* y transcriben: *aḏ-ḏahab 'unsiya wa-l-fiḍḍa naʿšaq*. La supresión de *li-* les obliga a añadir una vocal innecesaria en *unsī*. Y la cosa es tanto más curiosa, cuanto que el hemistiquio se ajusta sin más al *madīd: aḏ-ḏahab unsī wa-li-l-fiḍḍa naʿšaq*. En el 2º hemistiquio HR transcriben: *wa-ʿalā hā'ul-ŷamīʿah nuqaddim*. La verdad es que no veo la necesidad. El hemistiquio se ajusta tal cual al *madīd: wa-ʿalà haula l-ŷamīʿa nuqaddam*.

El otro caso es el segundo hemistiquio del verso 4 del nº 11:

لولا ما نخشى بشرين اليمين

HR han suprimido *mā* y llegan a esta transcripción absurda: *lau la najšā bi-šar(r)in min al-yamīn*. *Šarr* pierde su 3ª radical y se encuentra decorado con un *tanwīn*. Lo curioso es que, desde el punto de vista de HR, salvo la 2ª sílaba (que ellos arreglan abreviando *lā*), el hemistiquio se ajusta al ramal: *lau lā mā najšà bi-šarrain al-yamīn*. Aunque corrigiéramos *šarrain* (véase mi texto y mi traducción), seguiría ajustándose: *lau lā mā najšà bi-šarr min al-yamīn*.

HR han transcrito:

Li-sīd-na Bu Zaid^{in} *jiṣāl*^{an} *ḥamīd.*

¡Dos *tanwīnes* y *-na* por *-nā* (esto inútil, porque la sílaba podía ser larga)! Pero lo gordo es la concordancia vizcaína del final: un plural fracto concertando con un singular masculino. Ḥillī se lo reprocha al poeta (AH, p. 47). Ahora bien: lo más verosímil es que el poeta, inocente de este grave error gramatical, sea la víctima a la vez del reproche y del error, que alguien ha introducido para adaptar el verso a un «supuesto» metro *mutaqārib*. Probablemente el poeta habría escrito:

Li-sīd-nā 'Abū Zaid jiṣāl ḥamīda.

n)

Veamos ahora deformaciones del sentido. Cuando hay incompatibilidad entre el «supuesto» metro y el sentido, es éste el sacrificado. He aquí un caso. El hemistiquio 1 del verso 2 del nº 1 es, en el texto de AH:

انما السيف يقطع اليابس الحد

HR transcriben:

Innama s-saif yaqṭa^{c} *al-yābis al-ḥad.*

Pero esto no tiene el menor sentido. Probablemente el texto tenía:

انما السيف يقطع اليد بئس الحد ,

que hay que transcribir:

Innamā s-saif yaqṭa^{c} *al-yadd (¡bi'sa l-ḥad!).*

En esta suposición, la sílaba antepenúltima *(bi')* no casaba con el «supuesto» *madīd*, y de ahí ha venido el error.

o)

Otro caso. El verso 7 del nº 1 es, en el texto de AH:

كف سيدنا بو زيد هو لا شك ✫ وكذا البحر الكبير هو أزيد

HR transcriben:

Kaffu sayyidnā Bu Zaid hūwa lā šak
wa-kadā l-baḥr al-kabīr hūwa 'azyad.

Pero esto no tiene sentido aceptable (véase la mala traducción de HR). ¿Qué ha pasado? Pues que, como había que ajustar el verso a un «supuesto» *madīd*, hacía falta al comienzo del 2º hemistiquio ⏑ ⏑ – y para ello se le añadió por delante *wa-* quitándolo de delante de *huwa*. Probémoslo:

Kaff sayyid-nā 'Abū Zaid huwa – lā šakk –
ka-dā l-baḥr al-kabīr, wa-huwa 'azyad.

O sea: «la mano de nuestro señor Abū Zaid es, sin duda, como esa gran mar, y todavía mayor» (porque no tiene mareas y está siempre en marea alta, como aclara el verso siguiente). El sentido es ahora perfecto.

p)

A veces se llega a extremos absolutamente incomprensibles, y me es imposible decidir de quién es el error. El hemistiquio 2 del verso 9 del nº 9 es, en el texto de AH:

بن صناديد تبنا واحتفل

HR transcriben:

ben ṣanādīd taban^an wa-'iḥtafal.

Esto se ajusta *casi* al «supuesto» *ramal* (digo *casi*, porque *wa* debería ser larga). Pero ¿qué sentido tiene? HR traducen: «ein fűrstenspross an klugheit, der grosses urternommen hat» (!). No: La primera palabra era *baina* y ha sido mal entendida o manipulada por falsas razones métricas. En cuanto al *taban^an* es imposible: ¡se trata de la forma Vª de BNY! Hay que transcribir:

baina ṣanādīd tabannà wa-ḥtafal

y traducir:

entre grandes jefes se crió y formó.

q)

Más incomprensible aún. El hemistiquio 2 del verso 5 del nº 10 es, en el texto de AH:

ما طلبْ لو قط شى الا انعم

HR transcriben incomprensiblemente:

mā ṭulib lū qaṭ ši illa 'anᶜam.

Nótese la simplificación extrema e imposible de *ši* (por *šay*, o al menos *šī*) y la vocal breve de *illa*. Pero, además, al verso le falta una sílaba. Lo que hay que transcribir es:

mā ṭulib lu qaṭṭu šay illā 'anᶜam.

La adaptación que ha querido hacerse es a un «supuesto» *madīd*.

He aquí ahora una pequeña digresión: En algunos de los ejemplos de HR que acabamos de ver con algún detalle (§§ *e*,

f, *h*, *j* y *o*; pero conste que hay bastantes casos más) hemos visto surgir unas vocales disyuntivas: *ᶜadl*ᵉ, *gazr*ᵃ, *arḍ*ⁱ, *sīd*ᵘ*nā*, *ḳaff*ᵘ). Quiero aludir a este problema, no para tratarlo a fondo (cosa para la que no estoy preparado y que nos llevaría mucho más tiempo), sino sólo para plantearlo.

En toda la poesía en *malḥūn* el lenguaje del poeta no está siempre reducido al mínimum absolutamente indispensable. Hay, a veces, un margen mayor o menor en el que hay que rellenar con vocales el hueco que se halla en la cuenta silábica (o en el ajuste a un metro clásico: concedámoslo por un momento, ya que para este caso lo mismo da). El poeta haría este relleno de una manera determinada; pero esa manera se nos ha volatilizado en la grafía árabe, puesto que no se escriben las vocales (razón que hace forzoso el que todo estudio de poesía en *malḥūn* tenga que hacerse sobre textos transliterados en caracteres latinos). Esa manera tenemos que adivinarla, o por lo menos intentar dubitativamente resolverla.

Tres son los tipos de vocales que pueden formar ese indispensable relleno: 1°, algunas vocales interiores desarrolladas en ciertos nombres al estilo de los segolados hebreos (*ᶜaqal*, por *ᶜaql*; *šaḳal* por *šaḳl*, etc.), fenómeno bien conocido; 2°, algunas vocales de flexión o *iᶜrāb*, pues el *malḥūn* no excluye éste en absoluto, aunque lo use parcamente (lo mismo que emplea, a veces, el *tanwīn*); y 3°, algunas vocales de las llamadas «de disyunción».

El distinguir si una de esas vocales es de *iᶜrāb* o *de disyunción* resulta muy difícil, por lo menos para quien no es especialista en este ramo filológico. Ante ojos relativamente profanos se confunden.

Recordemos para las casidas zejelescas de Mudgalīs el verso 11 del n° 9. Ḥillī reprocha al poeta usar del *iᶜrāb*, porque lo lee:

Ar-rafīᶜu l-māŷidu l-ḥurru š-šarīf
aš-šuŷāᶜu l-fārisu l-laiṯu l-baṭal.

¿Es eso lo que pronunciaba el poeta? No es seguro. Lo que, en cambio, es evidente es que para pronunciar ese verso es absolu-

tamente necesario añadir vocales. Si no queremos emplear los nominativos del *i*ᶜ*rāb*, tenemos que vocalizar los artículos y leer:

*Ar-rafī*ᶜ, *al-māŷid, al-ḥurr, aš-šarīf,*
*aš-šuŷā*ᶜ, *al-fāris, al-lait̠, al-baṭal.*

El resultado es absolutamente el mismo.

Alguien un día quizás pueda poner en claro este problema, que ahora dejo intacto. Hoenerbach y Ritter, en sus transcripciones de Mudgalīs, han recurrido al sistema de escribir esas vocales en exponente, y unas veces han escrito la vocal de *i*ᶜ*rāb* (*ḳaff*ᵘ, *arḍ*ⁱ), y otras veces evasivamente una vocal neutra (ᶜ*adl*ᵉ, *ḥaqq*ᵉ). Yo por mi parte, he empleado siempre que he podido las vocales de desarrollo interno, y sólo en último remedio, y francamente, las vocales de flexión o *i*ᶜ*rāb*.

Un día se sabrá quién tiene razón. Ahora bien: desde ahora, hay una diferencia fundamental. En los textos de Hoenerbach y Ritter las vocales de relleno de que venimos hablando *son esenciales en un sitio determinado* (porque el «supuesto» metro las exige allí). En mis textos no tienen, por el contrario, sitio fijo. Las he puesto donde creía que debían estar; pero pueden cambiarse, con la única condición de que no se altere el número de sílabas. Por ejemplo, en el nº 1, verso 8, leo:

fa-l-baḥar min ša'nu yamlā wa-yaḥṣur;

pero podría leer:

fa-l-baḥru min ša'nu yamlā wa-yaḥṣur.

El resultado, en mi caso, es idéntico.

4º — Manipulaciones en la aplicación de los metros.

Por último, en alguna ocasión, la aplicación forzosa de un «supuesto» metro produce todavía alteraciones más graves,

como la ruptura del isosilabismo y la supresión de una sílaba en el hemistiquio, alguna vez con daño del sentido.

Tal cosa sucede en la aplicación de un «supuesto» metro *jafīf* a los nos 3 y 7. Se trata de que en estos poemas hay varios segundos hemistiquios terminados en dos sílabas largas absolutamente inevitables, indubitables e inmodificables. Ḥillī y Hoenerbach-Ritter se han acogido a que entre las variedades del *jafīf* existe una cuyo último pie consta de dos sílabas largas (en vez del pie más corriente: ⏑ ⏑ –, o: – ⏑ –) y la han aplicado a rajatabla; pero esa aplicación supone que cada hemistiquio pierda una sílaba.

Veamos los versos del nº 7 en que esto sucede, poniendo debajo de cada uno donde creo que se ha suprimido la sílaba [1].

7-4: *inna qaṭ les bi-ḏa ḏ-ḏakā nadrūk*

(para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *qaṭṭu*)

7-13: *wa-la 'at yaḍḍā bi l-kaḏib yarmūk*

(para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *'anta*)

7-14: *innamā hū fī Qurṭubah mamlūk*

(para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *huwa*)

7-16: *wa-ra'ait anna kullᵃ šai matrūk*

(para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *šay'in*)

7-19: *ḥatta yarŷaᶜ lak az-zamān mamlūk*

(para volver a obtener las 11 sílabas, léase al principio: *ḥattà an*).

En realidad, en todos estos cinco casos el sentido no sufre;

1 Copio, tal cual, la grafía de HR, sin volver a insistir en las demás anomalías que presentan y que ya anteriormente he señalado.

pero no pasa lo mismo en los dos del más breve poema nº 3. Veámoslos:

3-2: *sahari l-lail wa-qalbiya l-mauqūd*

> (para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *bi-l-lail*, y es necesario, porque *l-lail* significa 'esta noche', y lo que el poeta quiere decir es 'de noche', 'por la noche').

3-5: *wal-qanāᶜah biya l-mal al-mamdūd*

> (para volver a obtener las 11 sílabas, léase: *l-malāl* = 'la inconstancia', 'el desvío', que es lo que viene bien al sentido amatorio del verso, y no *al-mal*, que, para contera, está, según HR, por *al-māl* = 'el dinero').

Para el nº 5 (un verso solo) Ḥillī no da escansión métrica clásica alguna. Pero Hoenerbach y Ritter, llevando el sistema al máximo, se la han buscado. Ese verso estaría en *mutadāriḳ*. Prescindamos ahora de que para ello tienen que leer *ya* (breve), *mulai* (por *maulāy*), *ya* (breve) y *nara* (breve). Lo más grave es que dan como medida del *mutadāriḳ*:

— ⏑ — | — ⏑ — | — —

Es posible que tengan razón. Pero debo decir que, aunque en el momento de escribir estas líneas no tengo a mano más métrica que la contenida en la famosa *Grammaire arabe* del P. Donat Vernier (Beyrouth 1892), esta mètrica es muy abundante y sistemática y según ella no hay posibilidad de la escansión que dan HR. Si el hemistiquio tiene cuatro pies ha de ser:

⏒ ⏑ — | ⏒ ⏑ — | ⏒ ⏑ — | ⏒ ⏑ —

o:

— — | — — | — — | — —

Si se suprime el último pie, ha de ser:

⏓ ⏑ – | ⏓ ⏑ – | – ⏑ –

y sólo el tercer pie del 2º hemistiquio puede ser ⏑ ⏑ – –, lo que se ajusta peor todavía a lo que dicen HR.

Resumen.

He expuesto lo mejor que he podido mi punto de vista y lo someto gustoso a superior instancia. Estoy seguro, en cuanto a mí, de haber incurrido en errores de detalle y en que muchas de mis observaciones serán rectificadas. No importa: *lo que vale es mi principio*. Por lo que toca a los señores Hoenerbach y Ritter (pues ante Ḥillī no creo tener que excusarme), es muy posible que me haya equivocado en algunas de mis críticas y hasta, y lo lamentaría, que me haya excedido, por la viveza de tono que en mí es connatural, en llevarles la contraria. En realidad, insisto en que no se la llevo en la aplicación del sistema que se han trazado y que han llevado a cabo con ciencia, ingenio, sistema y escrupulosidad. *A lo que me opongo es a su principio*. Porque este principio me parece inexacto:

1º *Teóricamente:* No hay modo normal de aplicar la prosodia clásica cuando no se opera sobre la sílaba clásica ni con arreglo a las pautas estrictas de la gramática clásica.

2º *Prácticamente:* Si sujetamos a reglas una materia, a base de modificar esta materia para que se sujete a las reglas, hemos hecho un trabajo inútil. O hay exactitud en la regla, o no la hay. Son las ocho de la noche y es inútil que nos empeñemos en que sean las nueve. Si para salirnos con la nuestra, movemos artificialmente las manecillas del reloj y las ponemos en las nueve, nuestra maniobra es — objetivamente — inútil: siempre serán las ocho.

3º *Psicológicamente:* Si los que versificaban en *malḥūn* se acogieron a esta modalidad poética, como es de suponer, para gozar de libertad y verse libres, entre otras cosas, de las trabas

de la prosodia clásica, mal negocio habrían hecho, caso de ser verdad el sistema de Ḥillī y Hoenerbach-Ritter: estarían más atados que nunca a las reglas de la prosodia clásica, porque sufrirían todos sus inconvenientes y cortapisas y no gozarían de ninguna de sus ventajas de fijeza, rigor y exactitud.

La única justificación de Ḥillī (que para HR vale en cierto modo, pero bastante menos) es que tenía una noble preocupación de poner orden en una materia confusa, y como no conocía ni presentía otro que el de la prosodia clásica, a él se agarraba como a un clavo ardiendo. También habrá influído en él un deseo, siempre vivaz en el árabe, de conservadurismo, clasicismo y decoro exterior, a la manera árabe entendidos. En nuestra civilización occidental hemos conocido momentos así. Muchas casas de ladrillo fueron embadurnadas con un revoco que simulaba con pintura el despiece de unos sillares. Ahora les quitamos el revoco, porque pensamos que es más noble el ladrillo. No hay mayor nobleza que la autenticidad.

III. — ¿ESTÁN LAS CASIDAS ZEJELESCAS EN MÉTRICA PURAMENTE SILÁBICA?

He aquí ahora mi solución: las casidas zejelescas (como toda poesía en *malḥūn*) tienen una métrica puramente cuantitativa, ajena a toda cantidad silábica y a todo metro clásico árabe, y basada exclusivamente, como la poesía española y en general las europeas, sobre el número de sílabas y el acento. Creo que podré exponerla con mucha brevedad.

Desde el punto de vista del número de sílabas, las trece casidas zejelescas de Mudgalīs no forman más que tres grupos:

1º Poemas en versos de once sílabas, por lo general agudos y que pueden considerarse todos agudos [1] (nºs 1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 13).

[1] El problema de la terminación aguda y grave de los versos (y sobre todo

2° Un poema en versos de diez sílabas que pueden considerarse todos agudos (n° 2).

3° Un poema con dos versos de ocho sílabas agudos (n° 5).

Los tres tipos son frecuentes en Ibn Quzmān, sobre todo el primero, que es el habitualmente empleado por el gran zejelero de Córdoba en sus zéjeles narrativos largos [1].

Versos de once sílabas.

En lo que voy a decir ha de haber, por fuerza, mucho de provisional. Estamos al comienzo de estos estudios, que ahora mismo creo ser el único en orientar así. Pero una labor a fondo sólo podrá hacerse cuando, si se acepta mi principio, la emprendan especialistas en la lengua y en el acento del árabe vulgar andaluz (... y, a la vez, en las literaturas neolatinas medievales). Entonces podrán buscarse variedades y subtipos y establecerse comparaciones, análisis y compulsas. Por el momento, esta menuda labor es imposible, y lo que conviene es, al revés, reforzar la unidad básica de nuestra posición.

Se ha visto que en este solo grupo de «versos de once sílabas» agrupamos once poemas. Son los once poemas de que Ḥillī y Hoenerbach-Ritter hacen cuatro apartados: en *madīd* (n°s 1, 6, 8, 10, 12 y 13); en *jafīf* (n°s 3 y 7); en *mutaqārib* (n° 4), y en *ramal* (n°s 9 y 11). Hemos intentado en el capítulo anterior la prueba de que no existen tales metros, y, por tanto, esta catalogación no tiene razón de existir. Hagamos ahora la contraprueba. Cojamos al azar un hemistiquio de cada grupo y pongámoslos a continuación uno de otro:

el de la ocasional, y a veces frecuente, convivencia de ambas), en relación con las literaturas romances medievales, me ha preocupado mucho, y creo haber llegado en él a la solución definitiva; pero me permito reservarla para un futuro próximo, y por el momento ruego se me crea por mi palabra.

1 Si se admite esta identidad, que creo no hay más remedio que admitir, léase lo que sobre el aspecto métrico de los poemas de Ibn Quzmān en iguales metros han dicho Nykl, Tuulio y otros. Nada coincide entre sí y todo discrepa de la «sistematización» de Ḥillī y Hoenerbach-Ritter. ¡Gran lección!

Nº 10, v. 2, hem. 1 (para HR: *madīd*):	*ad-dahab unsī wa-li-l-fiḍḍa naᶜšaq*
Nº 3, v. 5, hem. 1 (para HR: *jafīf*):	*wa-hu yaqnaᶜ min al-wiṣāl bi-l-qalīl*
Nº 4, v. 2, hem. 1 (para HR: *mutaqārib*):	*fa-min-hā l-ŷamāl wa-l-wafā wa-d-dakā*
Nº 9, v. 1, hem. 2 (para HR: *ramal*):	*¿Turīd al-ḥaqq? Les li-man yahwà ᶜaqal*

Léanse seguidos, sin prejuicio (si se puede evitarlo un momento) de cantidad silábica y de metros clásicos, y dígaseme si no suenan exactamente igual, como si todos pertenecieran a un mismo poema.

Creo que sí, porque todos ellos, como sus hermanos en los mismos poemas y en los poemas análogos (prescindiendo de las variedades que, como antes dije, puedan hallarse en lo sucesivo) [1]

[1] Pondré un ejemplo. Los versos últimamente citados los podemos considerar todos agudos. Pero en el nº 8 cabe la posibilidad de que la terminación sea grave:

¡Ṣaḥbat al-ᶜunq al-malīḥ, al-mujaljal!
ᶜIšqī fīk ṯābit, wa-ṣabrī mujaljal.

Si acentuamos *mujalјál*, estamos en el caso de los versos que acabamos de citar en el texto; pero si acentuamos *mujáljal*, se trataría de un endecasílabo anapéstico (o de gaita gallega), del tipo:

Tanto bailé con el ama del cura.

Este problema no puede de momento resolverse más que viendo cuál es el tipo de acentuación predominante en el poema. Pero para ello hacen falta, claro es, varios versos, cuantos más mejor. Como aquí no disponemos más que de un solo verso, cabe la duda. — Otro problema, mixto de acento final y de posibles divisiones internas, es el nº 13:

¡Yā ᶜadūlī! Jalli ra'yī wa-šānī
Inna ¡kam min wāšin qablak wašā-nī!

Respecto al acento, estamos en la misma duda del nº 8. Pero, además, aquí cabría establecer divisiones internas:

¡Yā ᶜadūlī!	*	*Jalli ra'yī*		*wa-šānī*
Inna ¡kam min	*	*wāšin qablak*	*	*wašā-nī!*

Estas divisiones internas ¿son o no una casualidad? Pueden serlo: en otros poemas

responden a un tipo de verso muy arraigado en la tradición española. Se trata de un verso de once sílabas agudo (y por tanto, en la cuenta española actual, dodecasílabo, puesto que la sílaba final aguda vale por dos), que podemos considerar compuesto de: una parte de seis sílabas (la última grave), + una parte de cinco sílabas (la última aguda), sin que la existencia de estas partes suponga necesariamente que la cesura se produzca en fin de palabra. Es, en suma, una de las variedades del metro de *arte mayor*, que fué canónico en la gran poesía culta de la baja Edad Media y cuyo cómodo paradigma podemos hallar en la caricatura moratiniana del siglo XVIII:

A vos el apuesto, cumplido garzón.

El Rey Sabio usa este metro en las *Cantigas*, como en la nº 82:

A Santa María mui bon seruir faz,
pois o poder ela do demo desfaz.

Ejemplos los hallaríamos a centenares en los más encumbrados poetas del siglo XV; pero donde nos conviene buscarlos es en los villancicos populares, y también abundan. He aquí algunos [1]:

¡Amor no me dejes, que me moriré!

. . .

Dejadlos, mi madre, mis ojos llorar.

. . .

Llamáisme Villena y yo no lo soy.

hay algún hemistiquio divisible así por puro azar, ya que, por comparación con los demás hemistiquios se ve que, en efecto, de puro azar se trata. Sólo puede decidirse, de momento, cuando hay más versos, y en este nº 13 tampoco disponemos más que de uno solo. Subsiste, pues, la duda. — Todas estas cuestiones pienso tratarlas a fondo sobre los zéjeles de Ibn Quzmān, en un estudio largo del que éste y otros artículos son preparatorios.

1 Sacados del tomo I de *La verdadera poesía castellana* de Cejador, nos 6, 12 y 19.

Como antes expuse, este tipo de verso es uno de los más empleados por Ibn Quzmān. Bastará citar los *maṭlaᶜ* de dos zéjeles famosos (n°s 87 y 88) del *Cancionero:*

Kunnā ṣubyānan wa-dārat al-aḥwāl,
wa-ltaḥainā wa-ṣirnā ḏāba riŷāl.

. . .

Ŷā-nī zā'ir, wa-waqaf li-bāb ad-dār.
¡Laita-nī baᶜad, yā ajūya, qad zār!

Versos de diez sílabas.

En este apartado no tenemos, dentro de las casidas zejelescas de Mudgalīs, más que un solo poema (el nº 2), que ya hemos visto cómo Ḥillī y HR creen — a mi juicio, con error — que se ajusta al *basīṭ mujallaᶜ*.

Para mí, cada hemistiquio de ese poema es un decasílabo agudo (por tanto, en la cuenta española actual, endecasílabo, ya que la sílaba final aguda vale dos), del tipo anapéstico o de gaita gallega.

He aquí los dos primeros versos del poema:

ᶜUnqan mujaljal wa-šaᶜran aswad,
wa-ᶜainan ašhal: ¿ayy qalb yartafad?

Los usa iguales el Rey Sabio, por ejemplo en la cantiga nº 290:

Os pecadores todos loarán
Santa María, ca dereit'ý an.

Compárense con villancicos castellanos [1]:

[1] Sacados del tomo I de *La verdadera poesía castellana* de Cejador, nos 174 y 176, ambos procedentes del *Vocabulario* de Correas.

— ¿San Juan el Verde pasó por aquí?
— Más ha de un año que nunca le vi.

. . .

Traquebarraque de Villaverón,
cuenta las doce, que bien dadas son.

Es exactamente el mismo ritmo, como es también exactamente el mismo que emplea Ibn Quzmān en algunos de sus zéjeles. He aquí los *maṭlaᶜ* de los nᵒˢ 113 y 118 del *Cancionero:*

Les nafīq min ḏā ṣ-ṣudūd abadā
au naᶜannaq fī ḏirāᶜī l-ḥabīb.

. . .

Aqbal al-ᶜīd, w-anā baᶜd muḥtafal:
ᶜan ḍaḥiyya ḏabaḥt ra's min baṣal.

Versos de ocho sílabas.

Tampoco tenemos en este apartado, entre las casidas zejelescas de Mudgalīs, más que un solo poema (el nº 5), que ya hemos visto cómo HR creen (aquí Ḥillī calla) que se ajusta al *mutadārik*, a mi juicio con error por su parte.

Para mí se trata de dos versos octosílabos agudos (por tanto, en la cuenta española actual, eneasílabos, ya que la sílaba final aguda vale dos):

¡Yā maulāy, yā 'Abū ᶜAbbās!
Narà waŷhak wa-nat'annas.

Es metro que hallamos en la viejísima *Razón feita de amor:*

En mi mano pris una flor,
Sabed, non toda la peyor.

Y en las jarŷas mozárabes:

Béŷame iḏā n-naẓma ḏūk,
boquella de ḥabb al-mulūk.

Y en las *Cantigas* del Rey Sabio (nº 68):

A Groríosa grandes faz
miragres, por dar a nos paz.

Y en canciones portuguesas:

Par Deűs, ấy, dona Leonor,
gran ben vus fez Nostro Senhor.

Compárense con villancicos castellanos:

Cuando vos íbades ayer,
ya venía yo de moler.

. . .

Si pica el cardo, moza, di.
Si pica el cardo, di que sí.

. . .

Váyase el diablo para ruín,
y quédese en casa Martín [1].

Es exactamente el mismo ritmo, como es también exactamente el mismo que emplea Ibn Quzmān en algunos de sus zéjeles. He aquí los *maṭlaᶜ* de los nᵒˢ 69 y 114 del *Cancionero*:

Li-ḥabībi qalbī qtirāḥ
namdaḥ aṣ-ṣubyān al-milāḥ.

. . .

Naᶜšaq al-malīḥ an-nafūr:
malīḥ bi-ṭurūr, ¡w-ayy ṭurūr!

[1] Sacados del tomo I de *La verdadera poesía castellana* de Cejador, nᵒˢ 138, 154 y 156, los tres procedentes del *Vocabulario* de Correas.

IV. — ¿DERIVA EL ZÉJEL DE LA CASIDA ZEJELESCA?

En un largo pasaje de su *ʿĀṭil ḥālī* (AH, pp. 17-29) sostiene Ḥillī la peregrina teoría de que el zéjel deriva de la casida zejelesca. No tenemos más remedio que ocuparnos de ese pasaje. Pero no vale la pena traducirlo íntegro: de una parte, el texto árabe está editado; de otra parte, lo extractó en su tiempo Hartmann, y Hoenerbach lo ha analizado en alemán, al frente de su edición del AH, y antes, en español, en AL-ANDALUS, XV [1950], pp. 314-318. Bastará que, a nuestra vez, le sigamos los pasos en su exposición.

Empieza por decir que son cuatro las ciudades andaluzas (Sevilla, Córdoba, Valencia y Málaga) [1] de donde salieron la muwaššaḥa y el zéjel, así como siete zejeleros (Yajlaf ibn Rāšid, Ibn Quzmān, Mudgalīs, Ḥubait, Bardaʿī, Ḥammāl y otro de nombre corrompido en el ms.) [2].

Lo primero — sigue diciendo — que estos zejeleros compusieron fué zéjeles en forma «de casidas encasidadas [3], con versos separados (?), y en metros de la prosodia árabe [4], con rima única como el *qarīḍ*». Lo que pasa es que las compusieron en *malḥūn* o lengua vulgar, y por eso las llamaron «casidas zejelescas» *(qaṣā'id zaŷaliyya)*. Si usaban palabras con *iʿrāb*, las disimulaban, como ocurría con el *tanwīn* (que era siempre *an*,

1 El texto emplea la absurda frase: *wa-madā'inu l-Andalus al-mujtaṣṣa bi-l-muslimīn dūna gairi-him*, que no tiene sentido. Recuerdo haberla leído en otra forma más correcta en el *Bulūg al-amal* (ms. de Oxford); pero ahora este ms. no me es accesible. Lo que hay que entender es que se trata de las cuatro grandes ciudades andaluzas con abundante mozarabía.

2 De los siete nombres: el famosísimo es Ibn Quzmān; después Mudgalīs; de Ibn Rāšid sabemos algo y hasta conocemos algún zéjel; de los otros cuatro, creo que nada. Me inclino a pensar — conjeturalmente — que el último nombre puede ser leído: ابن الدمنكه = *Ibn al-Dominko*, o *Ibn al-Domingo*.

3 *Qaṣā'id muqaṣṣada*

4 De la falta de veracidad de esta afirmación habrá podido juzgarse a lo largo de este estudio.

escrito aparte y a continuación de la palabra, en la forma ان), y con su manera especial de escribir la *madda* [1].

A continuación inserta, como muestra, los trece fragmentos de las casidas zejelescas de Mudgalīs, editados luego por HR y ahora por mí, diciendo que están en «las medidas árabes» (*ᶜalà awzān al-ᶜarab*) y que de cada casida va a dar, junto con la anotación métrica (que, sin embargo, no da para tres), el comienzo y los versos que más tarde van a servirle de ejemplos para sus observaciones gramaticales y prosódicas. Así lo hace. Y, una vez hecho, añade que ha visto casidas de este tipo, compuestas por otros autores, pero que no las cita por su texto incorrecto y no de fiar. ¡Cómo sería! En todas ellas — dice — se encuentran infringidas las reglas que se atribuyen al *šayj* Ibn Quzmān (!).

Tales casidas — dice — al aumentar y diversificarse, «se fueron apartando de la medida árabe única, para ramificarse en medidas variadas, con debilitación de las rimas obligatorias, hasta constituir un arte aparte». ¿La razón? La razón es que se cantaban con melodías extraordinariamente agradables y armónicas. Estas melodías eran cíclicas: constaban de ciclos (*dawr*), que necesitaban acabar en un determinado punto. Pero como los poetas intentaban «conciliar los principios musicales con las medidas árabes (!)»; y como, por otra parte, no conocían los inventos de los اعاجم al introducir الترانات, y الاوزات y الاوزكشتات y السربندات para rellenar el vacío de los ciclos, lo que hicieron «fué añadir a la estructura rítmica de cada entidad métrica determinadas *palabras* equivalentes a ella en sus elementos pesados y ligeros, que hicieran sus veces en la modulación y en el canto». Dichas *palabras* se llamaron *jarŷas* (= versos de rimas comunes), cuando estaban empalmadas a los *aqfāl* (= versos de rimas variables) del zéjel; y se llamaban ملا الزخمات, cuando tal empalme no existía. Lo anterior era designado con el nombre de *agṣān* y *aqfāl*, y el conjunto con el de *bait* (= estrofa). Así es como las *qaṣīdas* se convirtieron en estructuras rítmicas variables, merced a la *fragmentación (taqṭīᶜ)*, la *ramificación (tafrīᶜ)*, la *inscrustación (tarṣīᶜ)* y la *división en versos menores (taṣrīᶜ)*.

[1] Estos dos hechos son, en cambio, rigurosamente exactos.

Este pasaje es quizás el más importante de todo el ^{c}*Āṭil ḥālī*. Cuando lo leí por primera vez, hace bastantes años, me pareció que en él estaba una de las claves del zéjel, aunque no pudiésemos entonces entenderla. Pero a la sazón yo creía en Ḥillī. Como he perdido esta fe, comienzo a ver las cosas de otra manera. Creo ahora que en el pasaje en cuestión: hay hechos exactos (el papel decisivo de la música; la existencia de los ciclos rítmicos cerrados que debían acabar en «letra» y «música» de análoga medida); hay hechos totalmente inexactos (el que todo derivara de la *qaṣīda* clásica; el que primitiva y fundamentalmente la escansión de los versos se hiciera con arreglo a la prosodia clásica); y hay cuestiones de terminología (que ahora no nos preocupan). Todo ello se halla mal digerido y entendido, mezclado y confuso. El autor, como decimos en español, ha oído campanas y no sabe dónde. Porque es evidente que ha usado tradiciones andaluzas antiguas, aunque no las haya sabido interpretar. Al principio de su digresión histórica, lo vimos hablar de las «cuatro» ciudades zejelescas y de los «siete» zejeleros famosos: he ahí una tradición. En este pasaje hay otra tradición quizás preciosa: la que contiene las palabras que he dejado en caracteres árabes. A ese trozo, que creo mal interpretado hasta ahora, y sobre el cual se me ha ocurrido una explicación conjetural diferente, dedico un estudio, que saldrá probablemente casi al mismo tiempo que éste, y que dejo aparte, porque no creo que tenga gran cosa que ver con lo que estamos tratando. Pero sigamos con las páginas históricas de Ḥillī.

Esperaríamos que Ḥillī nos explicara algo de cómo se procedía en el *taqṭī*^{c}, el *tafrī*^{c}, el *tarṣī*^{c} y el *taṣrī*^{c}; pero nos quedamos con las ganas. Porque a lo que se dedica, en un largo párrafo, muy pintoresco, es a decirnos los apuros en que se veían, en el mundo del zéjel, los ingenios que se adentraban en él sin un conocimiento íntimo y casi congénito de su naturaleza peculiar. Todo ello está bien dicho, porque no hay duda que se refiere, no a los andaluces, sino a los orientales atraídos por las extrañas y exóticas novedades del género zejelesco. Responde a una sensación auténtica e íntima. ¡Como que el propio Ḥillī, quiéralo o no, es testimonio vivo de eso mismo que dice!

La prueba es que lo que cuenta a continuación sobre ramificaciones del zéjel no se refiere para nada a las que se produjeran en Andalucía al crearse el género (que es lo que ardientemente habríamos deseado conocer), sino a los estúpidos bizantinismos — muy asiáticos — y a las extravagantes puerilidades a que quedó reducido mucho más tarde el zéjel, al pasar a Oriente, cambiando su fuerte y un poco silvestre autenticidad popular en desgraciados y refinados malabarismos sin alma. Lo que había sido la voz del pueblo se trueca en charadas de salón, con las que literatos decadentes se divertían, utilizándolas al par para burlarse de sus colegas. Para que se juzgue de ello, voy a citar dos de los curiosos ejemplos que da Ḥillī. Lo haré en calcos rítmicos absolutamente exactos (la lengua española afortunadamente lo consiente), aunque naturalmente no puedo dar una traducción literal. Hélos aquí. En los salones orientales se recitaban cosas así:

¡Al mar, al mar!
Hartóse el noble al no nadar.

. . .

Bulbul,
cara de azul.

¿Qué son? Los colegas preguntados respondían: «Pues se trata de versos desiguales, dos en cada caso, con igual rima». Entonces los proponentes del enigma reían, burlones, suficientes y satisfechos: «¡Qué ignorancia! En cada caso hay un *maṭlaᶜ* y una estrofa de zéjel, completos, con todo su juego de rimas». En efecto, la escansión es así:

¡Al mar,	*a*	*Bul-*	*a*
al mar!	*a*	*bul*	*a*
Hartó-	b	Ca-	b
se el no-	b	ra	b
ble al no	b	de a-	b
nadar.	*a*	*zul* [1]	*a*

¡A esto quedaba reducido el zéjel en Oriente!

[1] Los textos árabes equivalentes son: 1°: *Al-baḥ* * *r aṣbaḥ* * furŷa * wa-l-

Aparte las vacilaciones, inseguridades y contradicciones íntimas de este pasaje de Ḥillī (por otro lado, tan interesante), es evidente que no podemos aceptar su tesis esencial; a saber, que el zéjel derive de la casida zejelesca. Su testimonio es nulo: 1°, porque se trata de una teoría forjada por un preceptista oriental, que jamás puso los pies en Andalucía y que escribe en el siglo XIV, cuando el fenómeno que quiere estudiar se produjo a fines del siglo IX [1]; 2°, porque los textos que aduce, sin hablar de la existencia de otros más antiguos, son nada menos que del siglo XII, en plena época almohade, cuando la literatura arábigoespañola había ya cerrado definitivamente su período creador; y 3°, porque Ḥillī ignora, o conoce sólo vaguísima y confusamente hechos concretos, importantes e indubitables, que nosotros

ŷā- * mūs ŷā * *yasbaḥ* (traducción: «El mar se convirtió en un placer y el búfalo vino a nadar»); 2°: *Zam-* * *zam* * ḥar- * rar * dar- * *ham* (traducción: «Zamzam dió suelta a un dirhem»).

1 Hay cosas archisabidas, que conviene quizá repetir de vez en cuando. Mientras un fenómeno literario y artístico se está espontáneamente produciendo, no hay preceptivas (que no hacen falta), ni etiquetas. Las preceptivas y las etiquetas surgen después, y, desgraciadamente, cuando el género ha perdido vida y ha quedado rígido. Los ebanistas de tiempos de Luis XV hacían de verdad «muebles Luis XV» cuando no se llamaban así, y los «muebles Luis XV» posteriores catalogan o imitan formas cerradas, que en tiempos de Luis XV podían haber sido más, o diferentes. Las preceptivas vienen, pues, tarde. A veces no vienen nunca, si se trata de artes populares, que los doctos (que son quienes hacen las preceptivas) menosprecian. Es el caso de la muwaššaḥa y el zéjel. Ahora bien: puede ocurrir que esas artes populares, por una razón cualquiera, salgan del medio en que han nacido, en que viven espontáneamente y en el que no necesitan explicación o reglamentación, porque todo el mundo está en el secreto. Entonces, por fuerza, necesitan una reglamentación o elucidación: «un folleto explicativo». Si los «exportadores» no lo dan, los «importadores» tienen que inventarlo, y lo hacen como pueden, generalmente mal. Es el caso de Ibn Sanā' al-Mulk, para la muwaššaḥa, y, en mucha peor calidad, el de Ḥillī y secuaces, para el zéjel. — Algo análogo, aunque en escala muy diferente, ocurre con las gramáticas de las lenguas muy extendidas geográficamente. Las mejores gramáticas surgen no en el *centro* creador de la lengua (donde no hacen falta), sino en su *periferia* (donde la lengua es menos connatural y está en peligro). Hay que entender, pues, con cierta ironía la vanidad de los árabes andaluces en tener mejores gramáticas árabes (pasada la sazón de las grandes escuelas) que Bagdad, y las de ciertos hispanoamericanos en tener mejores gramáticas españolas (pasado Nebrija) que Madrid.

sabemos con toda certeza: la antigua invención de la muwaššaḥa, algunas de sus características fundamentales, la dependencia del zéjel con relación a la muwaššaḥa, y por tanto la relativa modernidad del zéjel.

Pero «calumnia, que algo queda». No se podrán negar las inexactitudes y omisiones en que Ḥillī incurre; pero, lo mismo que se cree que las casidas zejelescas y los zéjeles están en metros clásicos, quizá se crea que, con todo, la tesis fundamental y básica de Ḥillī — que la poesía estrófica deriva de la casida clásica — es exacta, entre otras razones, por estimar que no hay otro agarradero de que asirse. Vale, pues, acaso la pena de insistir una vez más sobre nuestro modo de ver las cosas.

V. — LA CASIDA ZEJELESCA EN EL PANORAMA DE LA POESÍA POPULAR ARÁBIGOANDALUZA

El tema de la poesía popular estrófica arábigoandaluza ha sido tan manoseado en estos últimos tiempos, que no creo preciso aducir aquí su oceánica bibliografía. Voy a limitarme a citar sólo los tres trabajos que más van a servirme para el resumen que sigue: los *Studies on Ibn Quzmān* de Stern (en AL-ANDALUS, XVI [1951], 379-425); mi estudio *La lírica hispanoárabe y la aparición de la lírica románica* (en español, en las Actas del XII° Convegno Volta y en AL-ANDALUS, XXI [1956], 303-338; en francés, en *Arabica* V [1958], pp. 113-144); y mi contribución al homenaje a E. Lévi-Provençal, que saldrá simultáneamente con estas páginas o estará para salir, titulada *Una extraordinaria página de Tīfāšī y una hipótesis sobre el inventor del zéjel*.

Procederé a resumir mi punto de vista por proposiciones numeradas:

1. — Según un texto famoso de Tīfāšī, que yo he popularizado y difundido, «el canto de las gentes de al-Andalus era en lo antiguo, o bien por el estilo de los cristianos, o bien por el estilo de los camelleros árabes». Ambas poesías convivían «de espaldas», sin relación mutua.

2. — El estilo de los camelleros árabes — el estilo árabe — se fué perfeccionando, merced a aportaciones orientales: llegada de cantoras en tiempos de al-Ḥakam I, venida de Ziryāb en tiempos de ᶜAbd al-Raḥmān II, etc. Estas mejoras se limitaban al ambiente árabe (cortesano y oficial). La evolución del «estilo cristiano» seguía su curso.

3. — A fines del Emirato y comienzos del Califato hay una coyuntura política e histórica de «fusión de razas». A ella corresponde, en lo literario, la invención de la muwaššaḥa por un poeta de Cabra. Esta invención está indubitablemente documentada por un texto famoso de Ibn Bassām (siglo XII) y por muchos otros textos conexos (entre ellos, uno de Ibn Saᶜīd, plagiado por Ibn Jaldūn en los *Prolegómenos)*.

4. — ¿En qué consistió la invención de la muwaššaḥa? Indudablemente aprovechó «elementos poéticos romances» y los fundió con elementos árabes. Ribera intuyó genialmente la presencia en Andalucía de «una poesía andaluza romanceada» (confirmada luego por el descubrimiento de las jarŷas y por el texto de Tīfāšī). Puesto, en su tiempo, a concretarla, lo hizo en la estructura métrica y polirrímica de la muwaššaḥa (la «estrofa zejelesca»). Así, inició una polémica que ha durado treinta años, y que amenazaba — a pesar de buenos resultados parciales — con desembocar en punto muerto.

5. — No hay que ocultar que en la creación de la muwaššaḥa (y en la polémica a que acabamos de aludir) debió de desempeñar un importante papel la música; pero los problemas musicales son mucho más intrincados todavía que los literarios. Y, desgraciadamente, por algún tiempo — ojalá sea breve —, seguirán siéndolo.

6. — En 1948 el descubrimiento de jarŷas en lengua romance incluídas en muwaššaḥas hebreas (calco de las árabes), seguido del descubrimiento de jarŷas en lengua romance en muwaššaḥas árabes, cambió radicalmente el aspecto de la cuestión. Se vió una salida segura. Desde luego, quedó confirmada la intuición de Ribera sobre la «preexistencia de una poesía andaluza romanceada», sin la necesidad — que Ribera había sentido — de acudir a los elementos romances de Ibn Quzmān.

7. — ¿En qué consistían los elementos romances de la muwaššaḥa? Lo seguro es que consistían en la jarŷa, breve poema cristiano (del tipo de lo que habían de ser más tarde el villancico y mucho más tarde la copla), incrustado al final de un poema estrófico, en lengua árabe con *iᶜrāb,* construído a base de la jarŷa. El que este marco del poema estrófico, que encuadra la jarŷa, sea también de origen romance, se ha convertido en mucho más dudoso. No puede negarse la posibilidad de un origen árabe, que acaso fuera el *tasmīṭ* (véase mi artículo *Una «pre-muwaššaḥa» atribuída a Abū Nuwās* en AL-ANDALUS, XXI [1956], 406-414).

8. — No conocemos — hasta ahora — muwaššaḥas primitivas. Sólo sabemos que varios poetas trabajaron en el perfeccionamiento del género e introdujeron en él novedades (¿en qué consistirían?) El género avanzaba al margen de la gran poesía oficial, porque el Califato, aunque en sus orígenes favoreciera la «fusión de razas» en todos los terrenos (incluído el literario), acabó por crearse un ideal aristocrático, «árabe nacional» por decirlo de algún modo, que excluía cualquier género advenedizo y mestizo.

9. — Tengo por verosímil que las primeras muwaššaḥas estaban en metros silábicos, nunca clásicos árabes.

10. — Los reinos de taifas, al romper la estructura mayestática del Califato, dieron a la muwaššaḥa un campo más amplio de expansión. Grandes poetas la cultivaron y perfeccionaron. De esta época son los primeros textos que conocemos. La expansión no hay duda que consolidó el género. De él, desde este momento, iban a tirar dos fuerzas contrarias.

11. — La coexistencia de estas dos fuerzas contrarias era posible merced al carácter extremamente complejo de la civilización de los reinos de taifas, la cual, a la vez que marcaba un enorme progreso literario, y que suponía un contacto más estrecho con los cristianos, encerraba en sí elementos contradictorios. En ella convivían, por ejemplo, el nacionalismo andaluz con una imitación ciega de Bagdad, posible a las claras desde la caída del Califato omeya que siempre fue hostil a los ᶜabbāsíes.

12. — He aquí una de las fuerzas contrarias: Dos factores

(el progreso literario y el «bagdadismo») obraban en contra del libre desenvolvimiento de la muwaššaḥa, porque tendían a «reabsorberla». Es natural. Cuando en un cuerpo sano y vigoroso — como la literatura hispanoárabe de las taifas — se introduce una sustancia extraña, veneno o vacuna — como la poesía romance —, el cuerpo tiende a asimilársela y reabsorberla. El proceso de reabsorción obró tanto en la estrofa zejelesca como en la jarŷa. En la estrofa zejelesca, la muwaššaḥa pasó de la cuenta silábica a unas estructuras iguales de sílabas cuantitativas (sin ajustarse a metros clásicos) y, por último, al ajuste completo a metros clásicos, siempre que fueran isosilábicos (excluyendo, por ejemplo, el *wāfir* y el *kāmil*). Estos cambios eran posibles porque la muwaššaḥa está siempre en lengua flexionada, salvo la jarŷa. En la jarŷa, ésta pasó de estar en lengua romance a estar en lengua vulgar y, por último, en lengua clásica. Tal evolución ya no cesó hasta el fin de la dominación musulmana en España, y no volveremos a hablar de ella. Naturalmente, por arcaísmo, al lado de las formas más avanzadas subsistían, con mayor o menor intensidad, restos de las anteriores.

13. — He aquí ahora la otra fuerza contraria: Dos factores (el nacionalismo andaluz y el mayor contacto con los cristianos) iban en pro del perfeccionamiento y afianzamiento del género muwaššaḥa, que, por su parte, era brote todavía joven y vigoroso.

14. — La dominación almorávid, al disminuir la ilustración y cultura árabe de los gobernantes, favoreció temporalmente esta última corriente.

15. — En época almorávid surge una gran personalidad (Ibn Bāŷŷa, el famoso Avempace), quien, según Tīfāšī, actuó en los terrenos musical y literario. En el primero «tras de encerrarse por algunos años con esclavas diestras, depuró el *istihlāl* y el *ᶜamal*, mezclando el canto de los cristianos con el canto del Oriente» (extremos todavía oscuros). En el segundo, como he sugerido en el homenaje a Lévi-Provençal, inventó el zéjel.

16. — Aunque no fuera Ibn Bāŷŷa el inventor del zéjel, no hay duda que éste nació en época almorávid, y que alcanzó

muy pronto, una o dos generaciones después, su cima más alta con Ibn Quzmān, tras del cual empezó a decaer.

17. — En el propio Ibn Quzmān vemos perfectamente, no sólo lo que es el zéjel, sino también toda su evolución. Es el zéjel un poema todo en lengua vulgar. Empezó siendo una muwaššaḥa con esa sola diferencia de la lengua (los poemas que Stern llama *muwaššaḥ-like zaǧal*). Progresivamente se fue desprendiendo de la muwaššaḥa: mayor número de estrofas, pérdida del papel originario de la jarŷa, sustitución de este papel por el del *maṭlaᶜ* o preludio, tono más narrativo, etc. Toda esta evolución es visible — repito — dentro del mismo Ibn Quzmān. En el zéjel no hay posibilidad de metros clásicos. Su métrica es siempre silábica.

18. — Después de la época almorávid hubo quizás novedades o sistematizaciones en lo tocante a la música (véase Tīfāšī). En la pura morfología literaria no parece haberlas habido. La muwaššaḥa, en decadencia, arrastrando restos de sus etapas anteriores, avanzaba rápida hacia su reabsorción total en la literatura clásica (meta final: Ibn Zamrak, siglo XIV, en Granada). El zéjel decaía también, quizás más rápidamente y sin reabsorción posible, porque el estar en *malḥūn* se lo impedía.

19. — Muwaššaḥa y zéjel fueron exportados a Oriente, como novedades literarias exóticas. En Oriente fueron desnaturalizados casi por completo. En Oriente fue donde se escribieron las preceptivas que sobre ambos géneros poseemos. La de la muwaššaḥa, por Ibn Sanā' l-Mulk, es bastante buena. Las del zéjel — la principal, la de Ḥillī — son bastante malas.

Si algún lector me ha seguido hasta aquí, puede que se pregunte: «El resumen anterior se ha hecho hablando de las casidas zejelescas y a propósito de ellas. ¿Cómo, pues, las casidas zejelescas no aparecen en él por ninguna parte?». Mi contestación sería: No aparecen, en efecto, por ninguna parte, porque no tienen razón de aparecer. Su ausencia es la respuesta al papel desorbitado que les ha atribuído injustamente Ḥillī.

A juzgar por lo que sabemos hasta ahora — nunca hay que cerrarle las puertas a la novedad o a la sorpresa —, no se cono-

cen más casidas zejelescas que las de Mudgalīs, y son de la época almohade. Ḥillī habla vagamente de otras, pero en modo alguno dice que fueran anteriores. Tal vez nunca las hubo más antiguas. Si esto es así, y mientras sea así, tenemos derecho a pensar que, lejos de ser el origen del zéjel (contra tanto documento histórico autorizado), son una derivación del zéjel; una derivación individual, anárquica, caprichosa y sin salida.

El signo de la casida zejelesca es ambivalente. De un lado, superficial y accidental, parece indicar una extensión y amplificación de la expansión del zéjel y de la poesía en *malḥūn*. Pero a mí me parece que, en lo profundo y sustancial, lo que indica es lo contrario: una aproximación del género en *malḥūn* a la poesía clásica (muy de acuerdo con el tono formalista, solemne y aparatoso de las cortes almohades), una servidumbre y vasallaje de lo popular a lo culto. En suma, un intento más de *reasimilación* de la lírica estrófica a la clásica, si bien este conato tenía que quedar fallido, por imposibilidad absoluta de reabsorción del *malḥūn* en el clasicismo.

A fines del siglo IX, en la gran crisis del Emirato de Córdoba, cuando la general sublevación muladí, la casida árabe clásica de Andalucía hizo una «mésalliance» con el arte cristiano popular. De este desigual matrimonio nació la muwaššaḥa. El refresco de las sangres con el cruce hizo de ella una matrona robusta y fecunda, que tuvo mucha prole. De sus hijas unas fueron plebeyas; algunas ascendieron a la clase media; otras acabaron por reintegrarse a la clase originaria de su abuela, redorando sus blasones (enriqueciéndola con sus rimas). El hijo de la muwaššaḥa — el zéjel — se quedó irremediablemente plebeyo, y a su vez tuvo bastantes vástagos, varones y hembras. Una de estas últimas — la casida zejelesca — se sintió, en cambio, terriblemente esnob y aspiró a casarse de nuevo con un descendiente del gran arte clásico. Pero esta hibridación fue infecunda. La casida zejelesca — diga Ḥillī lo que quiera — resultó necesaria y definitivamente estéril.

Beirut, 1961.

Emilio García Gómez.

LES RAPPORTS ENTRE DROIT MUSULMAN ET DROIT EUROPÉEN OCCIDENTAL, EN MATIÈRE DE DROIT CIVIL

Les rapports entre le droit musulman et le droit européen occidental ne sont pas un fait nouveau, propre aux États arabes qui se sont constitués après la guerre de 1914-1918. Ils se rattachent à un mouvement qui avait commencé dès le milieu du XIXe siècle et qui s'était développé à différentes époques et à des degrés divers, suivant les milieux. Et l'on doit même dire que l'essentiel de ce mouvement était, dès alors, déjà acquis la seconde étape, qui s'est manifestée par la suite, n'en constituant qu'un prolongement de caractère relativement secondaire.

Pour nous limiter au cas du Liban, de l'Irak, de l'Egypte et de la Syrie, nous indiquerons, cependant, que ces précédents historiques ne se présentent pas dans les mêmes conditions pour ces divers Etats. Il y a lieu, à cet égard, de distinguer entre Liban, Syrie et Irak, d'une part, et Egyte, d'autre part.

Partie intégrante et provinces ordinaires de l'Empire ottoman, les territoires de Syrie, d'Irak et du Liban (sous réserve, pour une partie du territoire actuel de ce dernier pays, d'un statut spécial et d'une large autonomie administrative) avaient naturellement bénéficié de la modernisation du droit entreprise dans cet empire. Alors que, jusqu'au milieu du XIXe siècle, le système juridique de droit commun, presque en toutes matières, était encore le droit musulman, des codes modernes furent successivement introduits à partir de cette époque : code de

commerce terrestre et code de commerce maritime, en 1850 et 1863; code pénal et code de procédure pénale, en 1858 et 1879; code de procédure civile, en 1880. Ce dernier code était inspiré largement des règles de la procédure française, et les autres étaient presque entièrement la reproduction des codes français. Ce fut également sur le modèle du système français que la justice avait été, quelques années plus tôt, organisée: à l'ancien système judiciaire musulman (juridiction du qāḍī) furent substituées des juridictions collégiales, à tous degrés: première instance, appel et cassation; ainsi qu'un Conseil d'Etat, en matière administrative.

Cependant, en matière de droit civil proprement dit, l'ancien état des choses ne fut pas essentiellement touché. Sans doute, le gouvernement eut l'intention d'entreprendre sur ce point, la même réforme radicale que celle qu'il avait réalisée en d'autres domaines; mais il se heurta à l'opposition traditionaliste, particulièrement forte en cette matière du droit civil considéré comme le propre du droit musulman, de caractère religieux. Le travail se limita à moderniser la présentation matérielle des dispositions du droit musulman, extraites des anciennes compilations, en les formulant par articles, répartis en chapitres et sections. C'est ainsi que fut promulgué entre les années 1870 et 1877 le recueil appelé *Maǧallat al-aḥkām al-ᶜadliyya.*

Mais il fut loin de constituer un véritable code civil. D'une part, il ne contenait pas la théorie générale des obligations, mais simplement la réglementation des contrats les plus usuels, et quelques principes concernant la responsabilité délictuelle, ainsi que le droit de propriété; et, d'autre part, il laissait en dehors de son domaine les deux importantes catégories du statut personnel (sauf les causes d'incapacité) et des successions, alors que, par ailleurs, il contenait un chapitre consacré à la procédure et au régime des preuves, devenu inapplicable du fait de la promulgation du code de procédure civile.

Par ailleurs, une loi était promulguée en 1858, relative a la propriété des biens ruraux, considérés comme ne ressortissant pas au droit musulman, et pour lesquels une réglementation plus évoluée était établie.

En Egypte, où l'autorité du sultan ottoman était purement nominale, le mouvement fut plus étendu et plus profond. Outre les codes de commerce terrestre et maritime, — de procédure civile, — et les codes pénal et de procédure pénale, entre les années 1875 et 1883, deux véritables codes civils, l'un dit «mixte» pour les rapports dans lesquels étaient parties des étrangers, l'autre «national» pour les autres rapports, étaient promulgués. Tous ces codes étaient une reproduction presque intégrale des codes français. Cependant, les deux catégories du statut personnel et des successions restaient exclues et abandonnées à l'anciene réglementation du droit musulman.

Caractéristiques générales de la modernisation du droit.

Tant dans la phase historique, dont il vient d'être question, qu'au cours de la phase contemporaine, dont nous parlerons par la suite, l'oeuvre de modernisation du droit n'a pas, en général, consisté, en partant du système juridique musulman antérieur, en une évolution de ce système même, par son adaptation progressive aux nouvelles circonstances sociales et économiques, par l'intégration dans son cadre et ses catégories, sous l'empire de ses principes fondamentaux et dans son esprit propre, d'institutions et dispositions particulières nouvelles empruntées à des systèmes étrangers, de telle sorte qu'on puisse parler, comme on le fait assez souvent d'une modernisation, ou d'une «sécularisation» du droit musulman, ce droit ayant absorbé et assimilé des éléments étrangers à lui, mais restant substantiellement le même et restant en tant que tel le droit en vigueur. Sous réserve de quelques exceptions, le mouvement a, au contraire, marqué une rupture nette et radicale avec le passé, par l'adoption massive de systèmes juridiques occidentaux et particulièrement du système français, qui sont ainsi venus se substituer, tant dans leurs conceptions de base que dans leurs dispositions particulières, à l'ancien état des choses.

De plus, cette «réception» du droit occidental n'a pas consisté en une réception, purement matérielle si l'on peut dire,

de ses textes et principes. Elle a été accentuée et a développé ses conséquences naturelles par l'effet de son mode d'application pratique. Aussi bien, la formation juridique des hommes chargés de l'application des nouveaux codes et lois, leurs méthodes de raisonnement, acquises soit dans les écoles européennes, soit dans les écoles nationales organisées sur leur modèle, étaient en concordance avec l'esprit et les conceptions de ces codes et lois. De ce fait, la jurisprudence et la doctrine des Etats du Proche-Orient sont restées en une sorte de symbiose avec la jurisprudence et la doctrine des pays (la France tout principalement) dont ils ont emprunté les textes. Quoi qu'il en soit de l'affirmation que ces textes doivent être détachés de leur origine, vivre leur vie propre dans leur nouveau milieu, et être interprétés et appliqués suivant les conditions et la mentalité de ce milieu (cf. Sanhoury, *Traité de droit civil*, Le Caire, en arabe, I, 1952, p. 52), le fait est que le travail doctrinal et jurisprudentiel desdits pays inspirent très largement magistrats et juristes des Etats arabes. Aussi bien, les conditions de milieu de ces pays ne sont pas, en ce qui concerne les rapports d'affaires, essentiellement différentes de celles des milieux auxquels les emprunts législatifs ont été faits.

Nous indiquerons plus loin les efforts qui sont tentés en vue de réagir contre cet état des choses, pour rétablir le contact avec le droit musulman; leur signification et leur portée réelle.

Notre collègue et ami, Mr. J. Schacht, rapproche le phénomène de pénétration du droit occidental dans les pays musulmans, de celui qui s'était produit, dans la période primitive de l'Islam, en ce que la formation de son système juridique avait consisté, dans sa plus grande partie, en l'incorporation des coutumes et autres règles de droit en usage dans les pays conquis, et leur fusion en un *corpus juris* homogène et original (*Studia Islamica*, 1950, pp. 99, 104, 119, 128). Il nous semble, pourtant, que la différence est essentielle entre les deux phénomènes. Dans le premier, il s'agissait d'organiser un système, pour les besoins et dans l'esprit d'une nouvelle communauté, d'un nouveau modèle, système devant être reconnu comme tel. Or, à l'époque actuelle, on se trouvait en présence d'un *corpus juris*

musulman formé depuis même plus d'un millénaire et qui présentait un caractère plus historique qu'actuel; et les emprunts massifs qui devaient être faits, dans les pays musulmans, à des systèmes juridiques étrangers ne se présentaient pas — et n'ont pas été présentés par les autorités musulmanes mêmes qui les ont faits — comme des éléments qui devaient entrer dans la composition d'un droit musulman rénové proprement dit, mais comme devant se substituer, tels quels, à l'ancien système, dans les matières qui en sont l'objet.

Sans doute, il existe *affectivement*, comme le note M. le Professeur Sanhoury, une tendance à faire du droit musulman la base première de la rénovation juridique, mais cet auteur observe que, actuellement, cette tendance ne correspond pas aux faits (*op. cit.*, p. 48, n. 1).

Le mode actuel d'intervention des Etats en question dans le mouvement moderne de réforme est essentiellement différent de la forme d'action législative des temps anciens. Dans la conception et la pratique islamiques antérieures, l'autorité ne se reconnaissait pas le pouvoir de légiférer formellement. Etant donné le dogme de l'origine divine de la loi, le droit musulman avait ses sources propres: Coran, Sunna, complétés par le *consensus* général de la communauté, dont on déduisait des règles secondaires par le raisonnement dit *qiyās*. Sans doute, l'autorité intervenait parfois, mais, comme le dit M. Schacht, ces interventions — tout au moins apparemment — «served only to apply, to supplement and to enforce islamic law» (*loc. cit.*, p. 110).

Mais depuis le milieu du XIX[e] siècle, l'autorité se présente et agit ouvertement comme source formelle de création du droit, d'un droit nouveau. A peine se contente-t-on, sous le poids de la tradition, de proclamer que les innovations ne sont pas contraires aux principes du droit musulman, et d'avancer, dans le même sens, certaines autres affirmations que l'on retrouvera plus loin.

L'etat actuel.

Au point de vue qui nous intéresse — celui des rapports entre droit musulman et systèmes occidentaux —, la situation

en Egypte, Irak, Syrie et au Liban, se présente, en général, dans les mêmes conditions. Cependant, certaines différences importantes existent entre, d'une part, l'état de la législation libanaise, et d'autre part, les législations égyptienne, irakienne et syrienne.

A. — Le Liban.

La législation libanaise, dans les matières concernant l'objet du présent rapport, est constituée par deux codes: le code des obligations et des contrats et le code de la propriété.

Le premier de ces codes contient, comme son nom l'indique, la théorie générale des obligations et la réglementation des principaux contrats. Il a été publié en 1932 et mis en application le 10 octobre 1934. Il s'apparente, principalement, au droit français et, dans une certaine mesure, il s'inspire de quelques dispositions du projet franco-italien de 1927.

Avant ce code avait été promulgué par l'autorité mandataire (Haut-Commissaire de la République française) un arrêté n° 3339, en date du 12 novembre 1930, commun aux Etats du Liban et de Syrie, ayant pour objet la réglementation des droits réels immobiliers, et connu sous le nom de code de la proprieté. Cette réglementation ne se rattache pas au droit français, étant donné qu'elle est basée sur le système moderne du registre foncier. En fait, elle est, en général, la reproduction du code marocain relatif au même objet, qui avait été introduit par l'autorité du Protectorat en 1915.

La rupture avec le droit ottoman ne s'est donc produite au Liban que dans les années 1930 et 1934: en ce qui concerne les obligations et les contrats, le droit musulman, représenté en grande partie par le recueil ottoman de la *Maǧalla*, était resté jusqu'en 1934 en vigueur; en ce qui concerne les droits réels immobiliers, étaient aussi restés en vigueur jusqu'en 1930, pour partie, la *Maǧalla*, et, pour partie, la législation foncière ottomane relative à la possession des biens ruraux et qui était différente, dans la plupart de ses principes et de ses applications particulières, du droit musulman.

La question des rapports du droit musulman et du nouvel état de la législation se réduit à la détermination des survivances, dans cette législation, d'anciennes règles ou institutions de ce droit.

a) *En matière de statut réel immobilier*, tout ce qu'on peut citer à cet égard, consiste dans le maintien, en principe, des deux importantes institutions de la *šufʿa* et du *waqf*.

La *šufʿa*, ou droit de préemption, consiste dans la faculté reconnue au copropriétaire et au titulaire de certains autres droits réels sur un immeuble, de prendre pour lui-même l'immeuble, ou la part d'immeuble, cédé par son propriétaire à un tiers, par un acte d'aliénation volontaire à titre onéreux, contre indemnisation complète de l'acquéreur.

Cette institution a été maintenue dans le code de la propriété (art. 238 et ss., modifiés par une loi du 5 février 1948).

Ces textes ont, cependant, abrogé ce qu'il y avait d'anachronique dans l'ancienne réglementation, et l'ont modifiée profondément quant à la détermination des ayants-droit à la préemption, à sa procédure et ses modalités d'exercice.

Le *waqf*, qu'on peut rapprocher de la fondation du droit occidental, consiste dans la mise hors du commerce de biens — particulièrement, des immeubles —, avec affectation de leurs revenus à une œuvre pie. Essentiellement de caractère désintéressé, l'institution n'avait pas tardé à être détournée de ce but, en vue d'assurer l'indisponibilité perpétuelle de biens dans un intérêt purement profane (en vue, notamment, d'assurer la conservation des biens dans la famille, ou d'échapper à l'application des règles du système successoral, etc.). Mais, comme l'affectation des revenus à un but pieux ou charitable était une condition nécessaire de la validité du *waqf*, sans que fût exigée la réalisation immédiate de cette condition, on tourna la loi par le procédé suivant, qui était une de ces «fraudes légales» *(ḥiyal šarʿiyya)*, si nombreuses dans la pratique du droit musulman, à savoir: le *waqf* était constitué avec affectation de ses revenus à des personnes désignées librement par le constituant, surtout à sa descendance, sous la seule réserve qu'à l'extinction de cette postérité les revenus seraient attribués à une œuvre pie.

De là provint la distinction entre *waqf jayrī*, ou de bienfaisance (ce sont les *waqfs* proprement dits), et *waqf durrī* (de postérité ou de famille).

Les *waqfs jayrī* ont été maintenus dans le droit libanais, avec quelques modifications de détail dans leur réglementation. Les *waqfs durrī* ont été également maintenus en principe, mais avec des modifications autrement plus importantes, affectant même, dans une large mesure, leur caractère essentiel d'indisponibilité perpétuelle. Ce fut l'oeuvre d'une loi du 10 mars 1947. Le *waqf durrī* ne fut plus autorisé qu'au profit de deux générations, non comprise celle du constituant; à leur extinction, le bien rentre dans le commerce et est attribué en pleine propriété au constituant lui-même (au cas où le *waqf* aurait été fait au profit immédiat des descendants), s'il est toujours en vie, ou à ses héritiers, suivant les cas. Par ailleurs la loi a constitué une réserve pour la protection des droits de certains héritiers: en cas d'existence de descendants, père et mère, conjoint, les revenus des deux tiers du *waqf* leur sont nécessairement réservés et leur sont attribués dans la mesure même de leurs parts successorales. D'autres réformes secondaires ont été également introduites par la loi, relatives, notamment, au partage et à la liquidation du *waqf*.

Par ailleurs a été maintenue, dans le code de la propriété, la distinction des immeubles en catégories, au nombre de cinq (elles étaient sept auparavant) différentes suivant leur condition juridique. Les deux plus importantes de ces catégories sont celles des inmmeubles *mulk*, ou de pleine propriété, et des immeubles dits *amīrī*. Cette dernière catégorie ne ressortit pas au droit musulman, mais au droit ottoman propre, et elle est d'origine féodale militaire. Dans l'empire ottoman presque tous les biens-fonds sis en dehors des agglomérations bâties étaient des immeubles *amīrī*. Leur condition juridique diffère de celle des immeubles *mulk*, principalement en ce qu'ils ne font pas l'objet d'un droit de pleine propriété au profit de leurs possesseur: le «domaine éminent» appartient toujours à l'Etat (primitivement, le seigneur, *amīr*, d'où le nom de terres *amīrī*); le domaine utile, aux particuliers. Le droit des particuliers, appelé

taṣarruf, qui avait été à l'origine une simple concession précaire de jouissance, était allé en se consolidant et en s'étendant à tel point que, dans ses attributs, il a presque rejoint pratiquement le droit ordinaire de propriété. Actuellement, la seule particularité notable des immeubles *amīrī* consiste — réserve faite du droit théorique de domaine éminent de l'Etat — en ce qu'ils ne sont pas soumis au régime successoral du droit musulman, mais à un système propre, de caractère moderne, qui avait été introduit par une loi ottomane de 1912.

Cette dernière caractéristique toutefois ne présente plus un grand intérêt au Liban, depuis qu'une loi du 13 juin 1959 a institué un nouveau système successoral, applicable indifféremment à toutes sortes de biens. Cette loi a maintenu, cependant l'état antérieur du droit quant aux successions de sujets musulmans, ce qui signifie que, en ce qui concerne ces successions, le système de la loi de 1912 reste en application quant aux biens *amīrī*, tout comme reste en application le système successoral musulman quant aux autres biens.

Il y a lieu de noter aussi qu'au Liban la catégorie des immeubles *amīrī* a, en fait, moins d'importance que dans d'autres pays détachés de l'Empire ottoman (comme la Syrie et l'Irak). En effet, dans la partie centrale du territoire libanais tel qu'il est formé maintenant, partie qui constituait l'ancienne province autonome du Mont-Liban, la catégorie *amīrī* était — et reste — inconnue. Elle ne subsiste donc que dans les territoires limitrophes qui lui ont été rattachés lors de la constitution du nouvel Etat, en 1919.

b) *En matière d'obligations et de contrats*, les survivances du droit musulman sont encore beaucoup moins importantes qu'en matière de statut réel immobilier. Ont été maintenues quelques anciennes variétés de contrats: les contrats ruraux dits *muzāraʿa*, *musāḳāt* ou *muǧārasa*, sortes de métayage (art. 623, code des obligations et des contrats), et la vente dite *salam*, qui consiste en ce que «l'une des parties avance une somme déterminée en numéraire à l'autre partie, qui s'engage de son côté à livrer une quantité déterminée de denrées ou d'autres objets mobiliers dans un délai convenu» (art. 487).

Le code des obligations et des contrats a admis et réglementé, avec la cession de créance, la cession de dette (art. 287 et ss.), qui était reconnue dans le droit musulman sous le nom de *ḥawāla* (en revanche, le droit musulman ne reconnaissait pas la cession de créance). On ne saurait cependant affirmer que ce contrat a été adopté en tant que survivance du droit musulman, ou bien par emprunt à certains codes européens, tels que le code civil allemand, qui consacrait également la cession de dette.

En tout cas, sa réglementation dans le code libanais diffère considérablement de la réglementation de la *ḥawāla* de l'ancien droit musulman.

On doit, d'autre part, relever, comme sans doute une influence du droit musulman, la fixation de l'âge de la majorité à dix-huit ans seulement (art. 215, *C. o. c.*). En droit musulman, comme dans beaucoup d'autres législations anciennes, la majorité civile était confondue avec la puberté, règle qui avait été reprise dans la *Maǧalla* (art. 985 et ss.). L'individu était de plein droit considéré majeur à l'âge de quinze ans révolus, mais il pouvait l'être avant, si les signes de la puberté apparaissaient dès alors en lui.

B. — *Egypte, Syrie, Iraḳ.*

Nous traitons du cas de ces trois pays en une même rubrique parce que, sauf quelques particularités très peu nombreuses, leurs codes sont identiques, les codes syrien et irakien ayant reproduit en général le code égyptien. C'est pourquoi nous nous référerons principalement à ce code, nous réservant d'indiquer par la suite les particularités des codes irakien et syrien.

Dès l'année 1933, le gouvernement égyptien avait décidé l'établissement d'un nouveau code civil, et des commissions avaient été instituées à cet effet; mais le travail effectif et complet et l'avant-projet définitif ont été l'œuvre de deux juristes, l'un égyptien, le Professeur A. Sanhoury, l'autre, français, le Professeur E. Lambert, de la Faculté de Droit de Lyon. Ce code fut enfin mis en application à la date du 15 octobre 1949. Il a

pour objet les obligations et des contrats, ainsi que les biens, exclusion faite du statut personnel et des successions.

Essentiellement, ce nouveau code est établi sur la base des anciens codes «mixte» et «national». En général, le travail de ses rédacteurs a consisté en certaines mises au point, modifications de détail, adaptations, introduction de quelques nouvelles règles. Cette constatation suffit pour démontrer le caractère moderne du nouveau code et ses origines européennes, occidentales, particulièrement françaises.

Comme le note M. Sanhoury, «la nouvelle codification égyptienne n'a pas renié ses origines latines, et elle y est restée attachée..... Elle a maintenu le système latin comme sa base même. Toutefois, le système latin qu'elle a maintenu n'est pas le système tel qu'il était au moment de la rédaction du code civil français au début du XIX[e] siècle, mais le système tel qu'il a évolué conformément aux nécessités pratiques et tel qu'il s'est fixé au milieu de XX[e]» *(op. cit.*, I, p. 77).

Cependant, quant à ses rapports avec le droit musulman, on relève dans le code de 1949 un premier élément plus nouveau, et apparemment de grande importance: dans son article 3 le code indique, parmi les sources générales du droit, après les textes du code et la coutume, le droit musulman, suivi du droit naturel et l'équité.

Quelle est la portée réelle de cette proclamation, et par suite la mesure dans laquelle les institutions du droit musulman survivent, en fait, dans le nouveau droit? Elles sont extrêmement réduites. Celà résulte, principalement, de ce que le droit musulman n'est cité comme source du droit qu'à titre subsidiaire, après les textes et les principes du nouveau code et après les usages ou coutumes, et à leur défaut. Et si l'on se rappelle que le code, complété par les usages ou coutumes, couvre en fait l'ensemble des manifestations de la vie juridique, on appréciera ce qui pourrait rester, comme domaine d'application, au droit musulman.

En réalité, le domaine d'application de ce droit est restreint aux règles et institutions islamiques suivantes, dont la plupart, d'ailleurs, avaient été maintenues dans l'ancien code civil, à sa-

voir notamment: le droit de préemption, la cession de dette, les contrats ruraux, les règles de capacité (la majorité a, cependant, été fixée à vingt et un ans), certaines règles de la lésion en matière de vente par un mineur, celles de la vente consentie au cours de la dernière maladie, celles relatives aux risques dans la vente, et les règles concernant le droit de superficie et de mur mitoyen.

Par ailleurs, on note, en matière de responsabilité, que le nouveau code civil a été influencé dans une certaine mesure par la conception objective qu'on retrouve en droit musulman aussi bien qu'en droit germanique (voir sur tous ces points, Sanhoury, *op. cit.*, p. 45 ss.).

Ce savant auteur observe toutefois que, dans l'application des règles ainsi empruntées au droit musulman, l'interprète doit les «mettre en concordance avec les dispositions et les principes généraux qui sont à la base du code civil dans son ensemble, et qu'en conséquence il n'est pas permis d'appliquer une de ces règles du droit musulman qui serait en contradiction avec les dits principes» (*op. cit.*, p. 49).

Indiquons, par ailleurs, que l'institution du *waqf* a été maintenue, en principe, avec la même réserve, cependant, que celle qui a été introduite en droit libanais, en matière de *waqf* de famille, par la loi de 1947, laquelle, d'ailleurs, a été établie sur le modèle d'une précédente loi égyptienne.

Bien plus, un acte législatif de 1952 a interdit à l'avenir toute constitution de *waqf* de famille.

C. — Syrie.

Les particularités du nouveau droit civil syrien (du 18 mai 1949, mis en application le 15 juin 1949) par rapport au code égyptien présentent cette caractéristique que, sur un point, elles marquent plus d'attachement au droit musulman, mais qu'à d'autres égards, au contraire, elles s'en détachent davantage.

Dans le premier sens, on note que le code civil syrien (art. 1[er]) mentionne le droit musulman comme source du droit

en deuxième rang, après les dispositions de ce code, mais avant les coutumes ou usages, les autres sources étaient le droit naturel et l'équité.

Dans l'autre sens, on peut indiquer principalement que le nouveau code a aboli complètement le droit de préemption, le *waqf* de famille étant dorénavant également interdit (art. 1003).

Pour le surplus, en matière de droits réels immobiliers, la réglementation de l'arrêté 3339, du 12 novembre 1930, a été, comme au Liban, maintenue, sauf qu'en Syrie elle a été incorporée au code civil, dont elle constitue le livre troisième.

D. — Irak.

Le code civil irakien, du 8 septembre 1951, mis en application le 9 septembre 1953, comme le code syrien, reproduit la plus grande partie des dispositions du code égyptien. (Cependant, en matière d'immeubles *amīrī* et assimilés, il a conservé, sauf de nombreuses modifications, l'ancienne réglementation ottomane). Aussi, les observations qui ont été faites, à propos du droit égyptien, peuvent être reprises quant au code irakien, sous réserve des indications suivantes:

1. — Sans doute, le code irakien, à l'instar du code civil égyptien, mentionne le droit musulman comme troisième source du droit (art. 1er), mais le texte irakien spécifie que, dans les cas où il y a lieu de recourir au droit musulman, il faudrait choisir parmi ses solutions celles qui sont les plus conciliables avec les textes du nouveau code.

2. — Le code a maintenu, en général, le régime des causes d'incapacité du droit musulman. Il a, sans doute, dissocié la majorité civile de la puberté; mais, comme le code libanais, il l'a fixée à l'âge de dix-huit ans seulement (art. 105).

3. — Le droit de préemption a également été maintenu (art. 1128 ss.). Cependant, en matière d'immuebles *amīrī* et assimilés, le droit de préemption s'exerce sous une forme particulière, empruntée au droit foncier ottoman, et il y est connu sous le nom de «droit de préférence» (*ḥaqq raǧaḥān*), dont la

réglementation (art. 1216 ss.) est sensiblement différente de la réglementation du droit de préemption du droit musulman.

Enfin, une dernière observation ne serait pas inutile (quoiqu'elle ne rentre pas directement dans l'objet de la présente étude), car elle est très significative quant à la question générale des rapports entre droit musulman et droit civil actuel. Aux termes d'une disposition (art. 74), introduite incidemment dans la loi n° 188 du 19 décembre 1959, sur le statut personnel, l'ensemble du système successoral musulman, sauf sur quelques rares points secondaires, a été aboli, et le régime moderne de la loi ottomane de 1912 relatif aux biens *amīrī* a été généralisé à toutes successions.

Le droit irakien s'est trouvé, de ce fait, en avance sur les droits de tous les autres pays arabes (v. cependant quant au Liban: L. 23.6.57), dont aucun n'a pu toucher, substantiellement au système successoral musulman.

EMILE TYAN.

Cette étude avait été presentée comme rapport au Congrès de Droit Comparé tenu à Trèves (Allemagne Fedérale) en juillet 1961.

«AL-MADĪNA AL-FĀḌILA» DE ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ

El título completo de esta obra suena así: *Kitāb fī Mabādi' ārā' ahl al-Madīna al-Fāḍila*, esto es *Disertación sobre los principios relativos a las opiniones de los moradores de la Ciudad-Modelo.* Dado este título, a primera vista parecería que la materia exclusiva de la obra versaría sobre cuestiones éticas, políticas y sociales; pero aunque también se trata de esta materia, sin embargo el tratado se extiende mucho más sobre otros problemas filosóficos y teológicos. La razón en la mente de al-Fārābī es obvia. Lo que él pretende es instruir al ciudadano en todo lo que debe saber y practicar para ser ciudadano-modelo. Tal sabiduría la compendia así al-Fārābī:

«Las cosas que todos los habitantes del Estado-Modelo deben conocer son varias: La primera es el conocimiento de la Causa Primera y de todas sus propiedades o atributos; sigue luego el conocimiento de los seres inmateriales con los atributos que los caracterizan en todas sus propiedades y grados hasta llegar entre estos seres inmateriales al Entendimiento Agente y hasta conocer qué es lo que hace cada uno de esos seres; el conocimiento de las substancias celestes y lo característico de cada una; el conocimiento de los cuerpos naturales que están debajo de aquellas substancias y cómo se engendran y cómo se corrompen; el conocimiento de lo que en ellos sucede y acaece y tiene lugar según los juicios, la certeza, la providencia, la justicia y la sabiduría divina; y cómo en ellos ninguna negligencia aparece, ningún defecto, ninguna injusticia de ninguna clase; el conocimiento del modo de ser del hombre, cómo en él se originan las

facultades psíquicas y cómo el Entendimiento Agente irradia sobre ellas su luz hasta producir en ellas los inteligibles primordiales, y la voluntad y el libre albedrío; el conocimiento del Jefe Primero y cómo tuvo lugar la revelación; el conocimiento de los Jefes que deben suceder al desaparecer el antecesor en un tiempo cualquiera; el conocimiento del Estado Ideal y de sus moradores y de la felicidad a que llegarán sus almas; el conocimiento de los Estados opuestos al Estado-Modelo o Ideal y el del lugar a donde van sus almas después de la muerte: unos a la felicidad, otros a la nada». «La humildad que debe tener el ciudadano-modelo, consiste en confesar que Allāh gobierna el mundo y que los espíritus moderan y dirigen todas las acciones y prácticas que Allāh prescribe: oraciones, alabanzas, glorificaciones...».

Otros detalles podríamos espigar para penetrar más ampliamente la mente de al-Fārābī. Pero creo que lo indicado basta para caer en la cuenta de por qué no se reduce a los problemas éticos, políticos y sociales. Al contrario, esos por necesidad habían de ocupar la menor parte del tratado. Sin embargo, el título llama especialmente sobre ellos nuestra atención. El lector sabe ya desde ahora lo que va a encontrar en la CIUDAD-MODELO. Me pareció conveniente hacerle esta indicación, aunque nuestro deber principal sea el de traducir con la posible fidelidad el texto árabe para que los lectores del castellano puedan estudiar las ideas del filósofo muslim.

El texto árabe que hemos utilizado está impreso en el Cairo 1906/1324. Aunque dice ser *primera edición*, sin duda que le precedió la de Dieterici, a saber: *Risāla fī ārā' ahl al-Madīna al-Fāḍila.* (Disertación sobre las opiniones de los miembros de la Ciudad Ideal), publicada por Fr. Dieterici bajo el título: *Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat aus Londoner und Oxforder Handschriften...* Leiden, 1895. El mismo Fr. Dieterici publicó una traducción al alemán en 1900 (traducción que yo no he podido consultar, pero la veo señalada por los autores).

Véanse también: *Kitāb al-Siyāsāt al-madaniyya*, publicados en Ḥaydarābād, 1927-28/1346. Igualmente: *The Fuṣūl al-Madanī* (Aphorisms of the Statesman) of al-Farabi. Edited... by D. M. Dunlop, Cambridge, 1061.

Finalmente: *Kitāb al-tanbīh ʿalà sabīl al-Saʿāda*, publicado en Ḥaydarābād en 1346. — Este libro fué traducido al latín por Domingo Gundisalvo y publicado por H. Salman, O. P. en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*... 12 (1940) 33-48.

Las materias de todos estos libros de al-Fārābī coinciden en buena parte. De aquí que los estudiosos deben tener algún conocimiento de esos libros en los pasajes que ofrecen alguna dificultad. Quizás encuentren en otro libro un pasaje paralelo o al menos alguna doctrina semejante.

Mi especial agradecimiento a don Jaime Oliver Asín que me prestó el ejemplar de su Biblioteca con que he trabajado la presente traducción. Y mi agradecimiento también a la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, donde he podido realizar mi trabajo.

ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ, AL-MADĪNA AL-FĀḌILA

(La Ciudad-Modelo).

(P. 2). Este es un libro que compuso Abū Naṣr al-Fārābī sobre los principios de las opiniones de los moradores de la Ciudad-Modelo.

Capítulo primero: *Sobre el Ser Primero.*

El Ser Primero es la causa primera a la que deben su entidad [1] todos los demás seres. Él está libre de toda especie de im-

[1] 'Su entidad' *(al-wuŷūd)*. No es fácil expresar siempre con la traducción el matiz propio que en cada pasaje tiene la palabra *al-wuŷūd*. Desde luego, traducir siempre por existencia en el sentido de última actualidad sería un absurdo. Y eso se ve aquí mismo. Si Dios dió la última actualidad, es porque hubo actualidades anteriores. Y esas ¿quién las dió? Traduciremos, pues, de muy diversos modos; pero pondremos entre paréntesis la palabra árabe, aunque no siempre.

perfección, mientras que todos los demás seres no pueden carecer de algo que envuelva algún modo de imperfección, sea ella una sola, o sean más de una. Si, pues, el Ser Primero está inmune de cualquier modo de imperfección, su ser *(al-wuŷūd)* es más excelente y más antiguo que otro ser cualquiera y aun es absurdo que pueda haber ser más excelente y antiguo que el suyo. Entre los modos perfectos de ser, Él está en el más alto de los modos; y entre los grados perfectos de existir, está en el supremo de los grados. Por eso mismo es absurdo que en su entidad y substancia vaya entremezclada o implícita alguna privación o potencialidad. La privación y contrariedad se hallan tan sólo en lo que cae debajo de la esfera de la luna. La privación es el no-ser de algo cuya propiedad es ser. Repugna, pues, que de algún modo tenga (p. 3) existencia *(wuŷūd)* en potencia o que de algún modo tenga posibilidad de no existir. De aquí que necesariamente es eterno y de existencia permanente en sí misma y por sí misma, sin que para ser eterno necesite otra cosa que le alargue la permanencia; al contrario, en sí mismo tiene suficiencia (completa) para perseverar y dar continuidad a su existencia. Imposible que haya ser como el ser que Él tiene. Ni en tal grado de entidad puede darse otro ser, ni puede darse otra entidad que supere o pueda completar la suya. Él es el único ser que absolutamente no puede tener causa: ni eficiente *(bihi* = cuius), ni material o formal *(ᶜanhu* = ex quibus), ni final *(lahu* = ratione cuius). No es, pues, materia ni de subsistencia en materia, ni puede absolutamenie estar en algo como en sujeto suyo. Al contrario, su entidad está inmune de toda materia y de todo sujeto. Tampoco tiene forma, porque la forma no puede existir más que en la materia, y si tuviese forma, ya su esencia constaría de materia y forma, y si así fuese, subsistiría con dependencia de las dos partes de que constaba y su ser tendría necesariamente causa, ya que cada una de las partes sería causa de la existencia del todo. Pero ya dimos por supuesto que Él es la causa primera. — Su ser no es tampoco por razón de algún motivo o finalidad, de modo que ese su ser se dé tan sólo en la realidad para llevar a cabo aquella finalidad o intención. Si así fuese, eso en cierto modo sería causa de su existencia y ya no sería causa primera.

Tampoco (p. 4) proviene su entidad de otra cosa más antigua que Él, como que entonces provendría de algo inferior a sí mismo.

Capítulo segundo: *El Ser Primero no tiene compañero semejante a Él.*

En sí mismo y por sí mismo se distingue de todos los demás seres. Imposible que la entidad que tiene pertenezca también a otro ser distinto de El mismo. En el caso entre la entidad que tendría ese otro ser (B) y la que tiene aquel ser (A), no podría absolutamente haber ninguna distinción ni diferencia. Ya no serían dos entidades sino una sola y misma esencia. Porque, si entre ambos hubiese alguna distinción, aquello en que se distingan, será diferente de aquello en que convienen y aquello en que cada uno se distinga del otro, será parte constitutiva (exlusiva y propia) de cada uno, mientras que aquello en que convienen, será la parte común. Por consiguiente, cada uno de ellos sería distinto del otro en la definición [1] y cada una de las dos partes sería causa constitutiva de la esencia. Por tanto, ya no se trataría del Primero sino que habría otro anterior a Él que sería causa de su ser. Y esto es absurdo.

Si en ese otro (B) hubiese algo por lo que se distingue de aquel (A), mientras que en aquel (A) no hubiese algo por lo que se distinguiese de ese otro (B), a no ser supuesto aquello por lo que ese otro (B) difiere de Él (A), se seguiría que aquello por lo que aquel (A) se distinguía de ese otro (B), sería (p. 5) entidad propia y exclusiva [2] de ese otro (B), mientras que la enti-

[1] 'En la definición' *bi-l-qawli.* Esta fórmula cuando se trata de varios seres parece significar *en la definición;* pero otras veces se trata de propiedades o atributos de un mismo ser y parecería más propio traducir *en la predicación.* El entendimiento humano puede distinguir matices y respectos aun en lo idéntico. Y en este caso también se dice que se distinguen *bi-l-qawli.*

[2] 'Entidad propia y exclusiva' *al-wuŷūd allādi yajuṣṣu dāka*, y otras veces, *al-wuŷūd al-jāṣṣ*. Dice Avicena: «Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est... Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium *(al-wuŷūd*

dad de aquel (A) sería común a ambos. Por consiguiente, la entidad de ese otro (B) sería compuesta de dos cosas: de algo propio y de algo común con aquel (A). Por tanto ya el ser de ese otro (B) no es tan sólo el ser de aquel (A), sino que la esencia de aquel (A) es simple e indivisible, mientras que la de ese otro (B) sería divisible y constaría de dos partes constitutivas. Su entidad tendría causa y no se daría sin la entidad de aquel (A) y sería más imperfecto que El (A) y por consiguiente no poseería la entidad en el grado primero.

Además: si un ser perteneciente a una especie se distinguiese de ella por algo distinto de la misma, ya ese ser no sería perfecto. Perfecto es aquello fuera del cual no puede existir otro ser de la misma especie. Y esto se entiende en todas las cosas: Perfecto en magnitud es aquello fuera del cual no hay magnitud. Perfecto en belleza es aquello fuera del cual no se da belleza de la misma especie que la suya. Del propio modo, perfecto en substancia será aquello fuera del cual no se da ya una substancia de la misma especie que la suya. Así ocurre también en el cuerpo perfecto; ya no se da otro cuerpo de la misma especie distinto de él, v. gr., el sol, la luna y cada uno de los demás astros. — Si, pues, el Primero es entidad perfecta, no puede ya esta entidad pertenecer a cosa (p. 6) distinta de El. Es, pues, singular y único en esa entidad. Y bajo este respecto es uno solo.

Capítulo tercero: *El Ser Primero no tiene contrario.*

Además, repugna que tenga contrario. Y esto es cosa evidente una vez que se sabe el sentido de este vocablo: ‘el contrario’. En efecto, difieren entre sí un ser cualquiera y su contrario, y en manera alguna el contrario de una cosa podrá iden-

al-jāṣṣ) nec intendimus per illud intentionem esse affirmativi *(al-wuŷūd al-iṯbātī);* quia verbum ‘ens’ *(al-wuŷūd)* significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res et sicut esse proprium *(al-wuŷūd al-jāṣṣ)* rei (Avicena, *Metaphysica*, I, 6). Encontraremos luego en al-Fārābī un pasaje parecido a éste. Y se verá la razón de la indicación hecha en la nota 1, p. 339. Véanse luego más adelante las pp. 345; 347; 351; 357; 361-362; etc.

tificarse con esta cosa misma. Pero no todo lo que se distingue de un ser, es contrario a ese ser, ni todo lo que no puede ser una cosa, es ya por eso su contraria. De la naturaleza de los contrarios es que al irse a realizar uno cualquiera corrompa y haga perecer al otro. Uno cualquiera de los contrarios lleva en su naturaleza el que si va llegando a actuarse en donde ya de antes está el otro, haya de ir desapareciendo de allí ese otro y que ese otro vaya desapareciendo de allí al dar lugar a aquel en el sujeto en que está. Esto se aplica generalmente a todos los seres que pueden tener contrario: Si una cosa es contraria a otra por razón tan sólo de su acción y no por otra modalidad cualquiera, en ese caso solamente a la acción de ambas se ha de atribuir esa propiedad. Si ambas son contrarias en una cualidad, a ésta tan sólo se aplicará esa propiedad. Si son contrarias en la substancia misma, a ésta tan sólo se aplicará esa propiedad. Ahora bien: si el Ser Primero tuviese contrario, participarían ambos, El y su contrario, de esta propiedad y, por consiguiente, se seguiría que la naturaleza de uno y de otro (p. 7) era corruptible y que el Primero podría ser aniquilado por su contrario aun tratándose de su misma substancia. Ahora bien, lo que puede en su substancia ser aniquilado, no puede tener en esa su substancia consistencia ni permanencia sino que su substancia será insuficiente para perseverar en la existencia, ni tampoco su substancia será suficiente para devenir existente en acto; antes bien, necesitaría de otro distinto de El para existir. Imposible que sea eterno lo que pudo no existir. Aquel ser cuya substancia es de suyo insuficiente para perseverar o para llegar a existir, ese ser para llegar a existir y perseverar en la existencia necesariamente ha de tener una causa distinta de él. De consiguiente, ya no se trataría del Primero. Además, si su ser se debiese tan sólo al hecho de que no existiese su contrario, entonces la inexistencia de éste sería causa de que El pudiese existir. No sería, pues, en absoluto la causa primera.

Se seguiría, además, indispensablemente que ambos tendrían una misma ubicación común, la cual de tal manera sería capaz de ambos que de encontrarse allí uno cualquiera de ellos habría exigido la aniquilación del otro, bien fuese el sitio de estar un sujeto, bien un género, bien otra cosa semejante. El sitio de estar

sería algo fijo y permanente y en él se sucederían los dos contrarios. De consiguiente, el sitio de estar sería anterior al ser de uno cualquiera de los contrarios. Si alguien supone ahora un ser distinto de aquellos a que se aplica la propiedad de 'contrarios', entonces no serían contrarios los que se suponen tales sino que serían opuestos con una oposición distinta de la contrariedad. No negamos nosotros que al Ser Primero se oponen también otros seres distintos de los contrarios y que se oponen bajo otros conceptos distintos del concepto del ser, pero aun entonces repugnaría que otro ser posea la existencia (p. 8) en el mismo grado, como los contrarios obtienen la existencia en el mismo grado. Por consiguiente, el Ser Primero es un ser singular sin que pueda haber otro ser que participe su modo de ser. El Ser Primero es único. En ese grado se halla El solo. Y así también bajo este aspecto es único.

Capítulo cuarto: *El Ser Primero es indefinible.*

El Ser Primero es indivisible, aun mediante la definición [1], en cosas distintas que constituirían su substancia. Es imposible que la definición o enunciado que expresara lo que significa, designe una parte o las dos partes que constituirían su substancia. La razón es porque en ese caso las partes constitutivas de la substancia serían causa de su entidad *(al-wuŷūd)*, de la misma manera que los conceptos que designan la definición de un ser cualquiera, son causa (lógica) de la entidad del definido y de la misma manera que la materia y la forma son causa (física) de la entidad de su compuesto. — Ahora bien: todo esto repugna en nuestro caso, precisamente por tratarse del Ser Primero y porque absolutamente no puede tener causa de su entidad. Si esa especie de división repugna en el Ser Primero, aun repugnará más el que sea divisible al modo de la cantidad y según otras especies de división. De aquí forzosamente se sigue que no tiene magnitud ni cuerpo. — Bajo este respecto es también único,

[1] Véase nota 1, p. 341.

pues uno de los conceptos de que se predica la unidad, es el de predicarla del ser indivisible. Todo ser es indivisible bajo cierto respecto (p. 9) y bajo ese respecto por el que es indivisible, es único. Si esto tiene lugar por razón de las acciones, bajo ese respecto de las acciones es único, mientras que si tiene lugar por razón de las cualidades, será único respecto de sus cualidades. De este modo el ser indivisible en su substancia es único en su substancia. El Ser Primero es, pues, indivisible en su substancia.

Capítulo quinto: *Su unicidad es su propia esencia: además es cognoscente, sabio, verdadero, vivo y vida.*

La entidad *(al-wuŷūd)* por la que el Ser Primero tanto se separa y distingue de todos los demás seres *in actu*, no puede ser otra cosa que aquello por lo que substancialmente es un ser existente *in actu*. Lo que lo separa y distingue de todo lo que no es El mismo, es su unidad que le hace ser uno en sí. Uno de los significados de la palabra 'unidad' es el de entidad propia *(al-wuŷūd al-jāṣṣ)* [1], por la que todo el que es existente *in actu*, queda separado y alejado de todo lo que es distinto de él. Consiste esta unidad en aquello por lo que todo el que es existente *in actu*, se llama uno en cuanto que es un existente *in actu* con entidad propia. Entre los significados de la palabra 'unidad' también éste conviene con el Ser Primero. Por consiguiente también el Ser Primero bajo este respecto es uno y más que todo uno distinto de El, es digno de este nombre 'uno' y de su significado.

No está el Ser Primero en la materia ni en modo alguno puede tener materia, sino que, más bien, en sí mismo es entendimiento *in actu*. Lo que a la forma impide ser entendimiento y entender *in actu*, es precisamente la materia en la que el ser subsiste (p. 10). Si un ser para existir no necesita de materia, ese ser en sí mismo será entendimiento *in actu*. Tal es la índole del Ser Primero. Es, pues, entendimiento *in actu*. Pero, además,

[1] Véase la nota 2, p. 341.

es también en sí mismo inteligible. Porque lo que a una cosa impide ser inteligible *in actu*, es la materia. En cuanto, pues, el Ser Primero es entendimiento, es también inteligible. El ser cuya individualidad *(huwiyyatu-hu)* es ser entendimiento, no necesita para ser también inteligible de otra esencia distinta de El para conocerse; mejor dicho, por sí mismo conoce su esencia, y por conocer su esencia, deviene inteligente y entendimiento *in actu* y por serle conocida su esencia es ella inteligible *in actu*. Para ser, pues, entendimiento *in actu* y cognoscente o inteligente *in actu* no necesita el Ser Primero entender antes alguna otra esencia que en cuanto distinta de El entendería y adquiriría. Mejor dicho, es entendimiento y es inteligente porque conoce su esencia. Si, pues, la esencia inteligente es al mismo tiempo conocida o entendida, será entendimiento en cuanto es inteligible, porque ser entendimiento y ser inteligible y ser inteligente todo ello resulta en realidad una misma esencia y una misma substancia única e indivisible. El hombre, por ejemplo, puede ser inteligible, pero lo que de suyo tiene el hombre de inteligible, no es un inteligible en acto sino un inteligible en potencia. Inteligible en acto devendrá después de haber sido entendido por el entendimiento. En el hombre, pues, no es siempre el inteligible el sujeto mismo que entiende, ni siempre el inteligible es su entendimiento. En nosotros nuestro entendimiento no es inteligible en cuanto es entendimiento; entendemos, mas no porque nuestra substancia (p. 11) sea entendimiento. Lo que conocemos no se identifica precisamente con lo que constituye nuestra substancia. En cambio, en el Ser Primero no es así, sino que en Él entendimiento, inteligente o cognoscente e inteligible significan una sola y misma cosa, una sola esencia, una sola substancia indivisible.

Lo dicho prueba también que *el Ser Primero es cognoscente*, porque, para conocer, no necesita de otra esencia distinta de la suya, mediante cuyo (previo) conocimiento adquiera de afuera alguna ventaja y utilidad. Ni para conocerse a sí mismo necesita de otra esencia que le haga cognoscible. Mejor dicho, con su sola esencia tiene muy bastante para conocer y para conocerse. Su ciencia no es en sí misma cosa distinta de su esencia, porque El

es el cognoscente y El es el cognoscible y El es su propia esencia. El es una esencia única y una substancia única.

Por lo mismo debemos decir que *el Ser Primero es sabio.* La sabiduría consiste en que el entendimiento conozca cosas excelentes con el conocimiento más excelente. En cuanto el Ser Primero entiende mediante su esencia y la conoce, conoce las cosas más excelentes. El conocimiento más excelente es el perpetuo y eterno que no puede cesar. Tal es el conocimiento del Ser Primero acerca de su esencia.

Asimismo, *el Ser Primero es verdadero.* Lo verdadero es convertible (parificatur, marcha paralelo) con el ente. La verdad es convertible con la entidad propia [1]. La verdad *(ḥaqīqa)* de una cosa es su entidad propia *(al-wuŷūd al-jāṣṣ).* La entidad más excelente es aquella cuya valía proviene de sí misma y de su razón de ser. Lo verdadero también se predica del inteligible con el que el entendimiento existente *in actu* deviene conforme (encontrado con) (p. 12) en cuanto ambos mutuamente se corresponden. De este ser en acto en cuanto es inteligible y entendido, se dice que es verdadero, mientras que en cuanto relacionado con la esencia sin referirse al inteligente, se dice que es ente. — De dos maneras, pues, se predica del Ser Primero lo verdadero: en primer lugar, porque su entidad es la más perfecta de todas; en segundo lugar en cuanto cognoscible, porque el que lo conoce, deviene, por su medio, conforme con el ser existente en acto en cuanto existente en acto, sin que para ser verdadero bajo este respecto de cognoscible necesite conocer otra esencia distinta de la suya. Además, El es más digno que todos los demás seres de que se predique de El lo verdadero de los dos modos dichos. Su verdad no puede ser otra cosa que su ser real *in actu.*

Del mismo modo, *el Ser Primero es un ser vivo y aun la misma vida.* Con estos dos vocablos no designamos dos esencias sino una sola y misma esencia. El concepto de ser vivo indica el ser que entiende el mejor inteligible con el mejor de los entendimientos, o sea, que conoce el mejor de los cognoscibles con el acto cognoscitivo más excelente, como entre nosotros los

[1] Véase la nota 2, p. 341.

hombres primariamente se dice de uno que es *ser vivo* cuando percibe el más hermoso perceptible con la más excelente percepción. De nosotros los hombres predicamos la vida cuando percibimos los sensibles — que son los objetos mejor perceptibles —, mediante una sensación — que es la mejor percepción —, y mediante las mejores facultades perceptivas — que son los sentidos [externos]. — Pues bien: el ser que sea el más excelente entendimiento para conocer y entender el mejor inteligible con el acto cognoscitivo más noble, será el más digno de llamarse *ser vivo*, porque en tanto entiende en cuanto es (p. 13) entendimiento. Y así en él se identificará el que entiende y el entendimiento, el cognoscente y el conocimiento. De este modo las expresiones *ser vivo* y *vida* designan una misma cosa.

El término *ser vivo* se aplica también, metafóricamente, a seres distintos de los animales, a saber, a todo ser que está en su última perfección, a todo ser tal que en razón de entidad y de hermosura llega a tal grado que de él provienen las cosas de cuya naturaleza es que de él provengan, y provienen de él con la perfección de cuya naturaleza es que así provengan. — Según esto, siendo el modo de entidad del Ser Primero el más perfecto de todos, también El será el más digno de llamarse *ser vivo*, cuando este vocablo se emplea metafóricamente o por extensión. Cuanto más perfecta sea la razón de su entidad, tanto más perfecto — claro está, caso de conocerla y entenderla —, será aquello que entendemos y conocemos. Y es que en nuestras almas el inteligible ha de convenir y corresponderse con lo que existe *in actu*. Según esto, su modo de ser fuera de nuestras almas convendrá, en cuanto entendido en nuestras almas, con su propio modo de ser. Si su modo de ser fuese imperfecto, entonces en cuanto inteligible y en nuestras almas será aun más imperfecto.

Así el movimiento, el tiempo, lo infinito, la privación y otras cosas parecidas... Uno cualquiera de estos inteligibles en nuestras almas es un inteligible muy imperfecto, porque esas cosas en sí mismas son seres imperfectos. En cambio, los números, el triángulo, el cuadrado y otras cosas parecidas, son en cuanto inteligibles en sí mismas más perfectas, porque tienen en sí un

modo de ser más perfecto. Según esto, estando el Ser Primero (p. 14) en el grado más alto de perfección entitativa, debería ser entendido dentro de nuestras almas en el grado más alto de entender. Y, sin embargo, no sucede así. Debemos, pues, saber que el Ser Primero, por su parte, fácilmente se deja percibir, porque realmente está en el supremo grado de perfección. Pero son tan débiles nuestras facultades intelectivas y se hallan tan entremezcladas y revueltas con la materia y tan llenas de deficiencias, que se nos hace difícil el llegar a percibirlo y el formarnos de El algún concepto (menos impropio). Somos demasiado débiles para entender cómo El es en su entidad. Su excesiva perfección nos deslumbra y no podemos percibirlo con perfecta exactitud. Nos sucede en esto como con la luz que es el primer visible y el más perfecto y el más claro y mediante su rayo se nos hacen visibles los demás objetos y ella es la causa de que nos sean visibles los colores. Debería, pues, parecer según esto que cuanto el rayo de luz es más perfecto y más intenso, tanto más perfectamente lo percibiría nuestra vista. Sin embargo, advertimos y vemos que nos sucede lo contrario: Cuanto mayor es el rayo, tanto más débil es nuestra visión. Esto acaece no por su obscuridad y por su defecto, siendo como es en sí mismo muy claro y brillante, sino porque su perfección en lo que tiene de luz, ofusca nuestra vista y la aparta de sí. Esto mismo nos sucede con la Causa Primera, con el Entendimiento Primero y con el Verdadero Primero. Su inteligibilidad respecto de nuestro entendimiento no es defectuosa por defecto que en sí Ella tenga, ni tampoco El es difícil de percibir por la dificultad que ofrezca su entidad, sino por la debilidad de nuestros entendimientos, a los que el concebirlo es cosa difícil. En nosotros los inteligibles son (p. 15) deficientes y nuestras aprehensiones son débiles. El caso de no conocer nos acontece de dos modos: p r i m e r o, puede ser imposible concebir y formar de una cosa concepto perfecto por razón de la debilidad de su ser o entidad, por la imperfección de su esencia y de su substancia; s e g u n d o, porque aun siendo accesible su inteligibilidad y siendo su comprehensibilidad muy perfecta y aun la más perfecta de todas, halla, sin embargo, impedimento en la debilidad de nuestro espíritu y facultades inte-

lectuales; por estar tan alejados de la esencia del objeto repugna a nuestras facultades que lo puedan ellas concebir según la perfección y excelencia de su entidad. Estos dos modos son entre sí sumamente opuestos respecto del ser, como que uno está en la meta de la perfección, mientras el otro está en el límite mismo de lo deficiente. Como andamos atascados en la materia, ella nos es causa de que nuestra substancia sea una substancia tan alejada de la substancia primera. Cuanto nuestra substancia más se acerque al Ser Primero, tanto mejor será nuestra percepción y más cierta y más verdadera. Cuanto más nos alleguemos a los seres separados de la materia, tanto más perfectamente lo podremos representar y conocer. El modo de acercarse consiste precisamente en devenir entendimiento en acto. Cuanto más perfectamente nos apartemos de la materia, tanto más perfectamente cognoscible será El a nuestros entendimientos.

Capítulo sexto: *De la grandeza, majestad y gracia del Ser Primero.*

De un modo análogo, deben entenderse su grandeza, majestad y gloria. En otros seres esta grandeza, majestad y gloria se dan tan sólo en conformidad con la perfección de ellos, ya en su esencia, ya (p. 16) en sus accidentes propios y característicos. Cuando se trata de nosotros, los hombres, la mayoría de las veces se habla tan sólo de la perfección que tenemos por razón de algo accidental, v. gr., el ser rico, el ser sabio, el tener cierto accidente corporal. Ahora bien: como la perfección del Ser Primero se distingue claramente de la de todo otro ser perfecto, también su grandeza, majestad y gloria se distinguirán evidentemente de las de todo otro ser dotado de grandeza y gloria. Esta su grandeza y esta su gloria son tan altas y sumas, precisamente por aquello mismo que tiene de esencia, no por algo exterior a su esencia y substancia. Por sí mismo y en sí mismo es grande y glorioso, alaben otros su majestad o no la alaben, engrandézcanle otros o no le engrandezcan, glorifíquenle otros o no le glorifiquen. La belleza, esplendor y buen parecer o gracia en un ser

cualquiera consiste en que su entidad [1] sea la más excelente y en que en él esa entidad alcance *in actu* su última perfección. Si, pues, la entidad del Ser Primero es la más excelente, su belleza ha de superar también a la belleza de todo ser bello. Y lo mismo se ha de entender de su esplendor y gracia. Además, el Ser Primero posee todo esto esencial y substancialmente. Lo posee todo por sí mismo y en cuanto por sí mismo lo entiende. En nosotros, los hombres, la belleza, gracia y esplendor se reducen a nuestros accidentes y no entran en nuestra esencia sino que pertenecen a algo distinto de nuestra entidad, distinto de nuestra substancia, mientras que en el Ser Primero la belleza y perfección no son más que su misma y única esencia. Lo mismo han de entenderse otros atributos. El placer, gozo y felicidad se producen en nosotros y llegan a su meta con la percepción de lo más hermoso, gracioso y bello, cuando esa percepción es la más alta y perfecta. Siendo, pues, el Ser Primero el más hermoso, esplendoroso y gracioso percibirá de sí mismo (p. 17) un placer sumo con una percepción altísima en sumo grado. Su conocimiento de su propia esencia será en grado absoluto un conocimiento excelente. El placer con que se complace el Ser Primero, es un placer cuya esencia nosotros no podemos comprender como que no podemos conocer la intensidad de su grandeza más que mediante alguna analogía y refiriéndolo al placer que nosotros experimentamos cuando lo que para nosotros es muy perfecto y esplendoroso, lo percibimos con una percepción muy alta y cumplida, ya mediante una sensación (externa), ya mediante la imaginación, ya mediante el conocimiento intelectual. Experimentamos a veces tanto placer que llegamos a creer que en intensidad no hay placer que pueda superarlo y nos sentimos tan felices que nos parece haber obtenido el colmo de la felicidad, aunque ciertamente en nosotros tal estado es de corta duración y fácilmente desaparece. Comparar la percepción y ciencia del Ser Primero respecto de lo más excelente, hermoso y esplendoroso de su esencia con

[1] 'La entidad de un ser cualquiera', *al-wuŷūd*. Un ser cualquiera se entiende un ser existente. Se trata, pues, de la entidad actual que es la entidad propia. Cf. nota 2, p. 341.

nuestra percepción más hermosa y espléndida es como comparar el gozo, placer y felicidad del Ser Primero con el placer, gozo y felicidad que nosotros sentimos. Ninguna proporción se da entre nuestra percepción y la suya, entre nuestro cognoscible y el suyo, entre la belleza que conocemos y la belleza de su esencia; o si alguna proporción se admite, ella ha de ser bien pequeña. Igualmente ninguna proporción se da entre nuestro placer, gozo y felicidad con el placer, gozo y felicidad del Ser Primero; y si alguna proporción se admite, será ella bien ínfima. Porque ¿cómo habrá proporción entre una partecita mínima y una grandeza infinita y sin tiempo, entre lo que es sumamente imperfecto (p. 18) y lo que está en la cumbre de la perfección? Cuanto el gozo y regocijo que alguno tenga de sí mismo, y cuanto su felicidad sea más cumplida e intensa, tanto más se querrá a sí mismo y tanto más se amará y se maravillará de sí mismo. Pues bien: es cosa evidente que el Ser Primero se ama y se quiere y se maravilla de sí de un modo correspondiente a su grandeza. Comparar su amor a sí mismo con el amor con que nosotros nos amamos y regocijamos de la excelencia de nuestro ser, es como comparar la excelencia y belleza de su esencia con la excelencia y belleza que en nosotros admiramos. El acto mismo del amor en el Ser Primero es el objeto mismo del amor como el acto mismo de su maravilla es el objeto mismo de su admiración y como el acto de su deleite es el objeto mismo de su deleite. En nosotros sucede esto de muy distinto modo, porque en nosotros el objeto amado es la excelencia y hermosura, pero el amante mismo no es aquella hermosura y excelencia; el amante posee una potencia que no pertenece al objeto amado y así se distinguen entre sí el amante y el amado, el ser que quiere y el objeto querido. El es, pues, el Amado Primero y el Querido Primero, ámenle otros seres o no le amen, quiéranle otros seres o no le quieran.

Capítulo séptimo: *De cómo todos los seres provienen del Ser Primero.*

Del Ser Primero procede todo otro ser. Puesto, pues, que el Ser Primero tiene la existencia que le es propia, necesariamen-

te se sigue que de El provienen todos los demás seres [1] cuya existencia no depende de la voluntad y libre arbitrio del hombre y cada uno procede según su modo de ser: (p. 19) unos nos son percibidos por los sentidos, otros son conocidos mediante una demostración apodíctica. La entidad de lo que proviene de El, es a modo de emanación (o expansión) de su propia entidad que da origen a otros seres, de manera que la entidad de otros seres según va emanando de la entidad del Ser Primero quede subsistente. Según esto, la entidad de lo que de El proviene, no es en modo alguno causa (final) que El tenga, ni ése es el fin que la entidad primera tiene, como, por el contrario, la entidad del hijo en cuanto hijo es el fin que tiene la entidad de los padres en cuanto padres, esto es, sin que la entidad de lo que de El proviene, le dé a El o proporcione perfección alguna, como, por el contrario, suele suceder en la mayor parte de las cosas que de nosotros provienen; v. gr. nosotros damos nuestros dineros a otros para recibir en cambio honores o placeres u otros bienes en que encontramos para nosotros cierta perfección. Pero la entidad del Ser Primero no es por razón de otros seres, ni mediante ella existen estos otros seres de manera que la finalidad de existir el Ser Primero se reduzca a que mediante El existan otras cosas. La entidad del Ser Primero tendría así una causa distinta de sí misma y ya no sería el Primero. Además, tampoco al dar entidad a los demás seres obtiene perfección alguna que antes no tuviese, o una perfección distinta de las perfecciones que antes tenía, como la obtiene el que da sus dineros u otra cosa y luego a cambio de eso consigue cierto placer, cierto honor, cierto principado, o algún otro bien. En el Ser Primero todas estas cosas serían absurdas, porque le negarían su primado y prioridad y supondrían otros seres anteriores que serían causa de su entidad. Ahora bien: la entidad del Ser Primero no se debe más que a sí misma; y a su substancia y modo de ser es consiguiente y subsiguiente (p. 20) el que de El provengan todos los demás seres.

1 *Al-mawŷūdāt* son los seres existentes y realmente actualizados. En este capítulo séptimo y en el octavo siguiente se hallará muchas veces esta palabra en ese significado. Cf. etiam cap. XXXIV.

De aquí es que la entidad del Ser Primero, de la que emana la entidad de todos los demás seres, consiste en su misma substancia. Y la entidad del Ser Primero que esencialmente constituye su substancia, es aquella misma de la que proviene la entidad de los demás seres. No es esto decir que se compone de dos cosas: una de las cuales sea su substancia, y la otra la facultad de realizar los otros seres que emanan de la primera, al modo como nosotros nos componemos de dos cosas: una constitutiva de nuestra substancia y es la racionalidad, y otra por la que podemos escribir y es el arte de la escritura. El Ser Primero, por el contrario, es una sola esencia, una sola substancia que le constituye al par que de Ella proceden los otros seres. Para que de su entidad reciban entidad los demás seres, no necesita de cosa distinta de su esencia. No necesita, v. gr. de algún accidente, ni de algún movimiento para alcanzar alguna disposición de que carecía, ni de un instrumento distinto de su esencia, como para que del fuego y del agua se produzca el vapor, preexige el fuego cierto calor que calienta el agua, o como para que el sol caliente cierto objeto que tenemos delante, preexige el sol cierto movimiento mediante el cual obtiene una disposición que antes no había. Y así primeramente obtiene esa disposición y, luego, mediante esa disposición conseguida con el movimiento, obtiene el calor en el objeto que teníamos delante; o como el carpintero necesita el hacha y la sierra para producir en la madera la sección, el corte y la división. Ahora bien: la entidad del Ser Primero en cuanto de ella emana la entidad de los otros seres, no es más perfecta que en cuanto es constitutiva de su substancia ni en cuanto constitutiva de su substancia es más perfecta que en cuanto de ella emana la entidad (p. 21) de los otros seres. Ambas cosas son una sola y misma esencia. Finalmente, es imposible que nada le pueda estorbar la emanación de los otros seres, ya se trate de la misma esencia del Ser Primero, ya de otras cosas distintas del Ser Primero.

Capítulo octavo: *Gradación de los seres realizados, o existentes.*

Los seres realizados son muchísimos y a pesar de su muchedumbre unos son superiores a los otros. La substancia del Ser Primero es una substancia de la cual emana toda otra entidad, cualquiera que ella sea, perfecta o imperfecta. La substancia del Ser Primero es además una substancia tal que al emanar de ella todos los seres realizados según su gradación, de ella proviene en todos la entidad y grado que tienen. Comienza el ser más perfecto, sigue luego otro que es tan sólo un poco menos perfecto y a partir de aquí se van sucediendo seres menos y menos perfectos hasta llegar a un ser *in actu* tal que, si algo se le quita, el que vendría después de él ya no podría existir en absoluto. Allí cesa la serie de los seres realizados. La substancia del Ser Primero es una substancia de la que emanan todos los seres reales sin que el Ser Primero venga a ser caracterizado por una entidad distinta de la suya. Es generoso y su generosidad consiste en su propia substancia. De ella comienza la serie de los seres realizados y ella distribuye a cada uno la medida de entidad conforme a su grado. Es justo y su justicia consiste en su substancia misma sin ser algo que salga de su substancia o esencia.

Además, la substancia del Ser Primero es tal que al emanar de ella todos los seres realizados grado (p. 22) por grado, se van ellos engarzando, trabando y ordenando unos con otros con tal engarce, trabazón y orden que de esa manera, aunque los seres sean tantos en número, forman un solo conjunto y constituyen como un solo ser. El elemento de engarce y trabazón depende en unos de su propia substancia de modo que por las mismas substancias que constituyen su entidad, se engarzan y traban entre sí; respecto de otros, depende de ciertas modalidades que son subsiguientes a sus substancias, como, v. gr., el amor enlaza y asocia entre sí a los hombres; pero el amor es en los hombres algo circunstancial y no algo substancial que constituya su entidad. Pero aun esto mismo emana del Ser Primero, porque de la substancia del Ser Primero depende el que en la muchedumbre

de tantos aparezcan con sus substancias aquellos elementos circunstanciales por los que unos se enlazan con otros, ordenándose en grados y en series.

Capítulo noveno: *De los nombres con que conviene llamar al Ser Primero.*

Los nombres con que debe denominarse el Ser Primero, son aquellos mismos, que en los seres que nos rodean, sobre todo en los que nos parecen más excelentes, significan cierta perfección y excelencia en la entidad, sin que, a pesar de eso, ninguno de esos nombres designe tan sólo la perfección y excelencia que acostumbramos a aplicar a los seres que nos rodean, aun en los más excelentes, sino que designan la perfección característica y propia de la substancia del Ser Primero. Además, las especies de perfecciones que con tan variados nombres acostumbramos a significar, son múltiples y no debemos creer que en el Ser Primero las especies (p. 23) de perfecciones que con esa variedad de vocablos designamos, sean especies distintas en que pueda dividirse el Ser Primero y que de su conjunto y unión resulte Él formado; al contrario, con esa variedad de nombres designamos una especie única y una entidad única e indivisible.

Entre los vocablos que en las cosas que nos rodean, indican perfección y excelencia, unos designan lo esencial de las cosas en sí mismas sin designar algo relativo a otras cosas distintas, v. gr., *ente, uno, vivo;* otros, por el contrario, designan algo relativo a otra cosa distinta, v. gr., *justicia, generosidad.* Estos vocablos en las cosas que nos rodean, designan una excelencia y perfección que respecto de otra cosa distinta no es más que una parte de su perfección, de modo que ese respecto será parte del conjunto o compuesto designado con aquel nombre por el hecho mismo de que aquel nombre o aquella excelencia y perfección consisten en algo relativo a otra cosa. Cuando con estos nombres en sentido traslaticio designamos al Ser Primero, intentamos significar aquella relación que el Ser Primero dice a otras cosas en cuanto éstas han recibido de El la entidad. Pero no debemos tomar esa relación como una parte de su perfección, ni

debemos tomar la perfección misma designada con ese nombre como reducida a aquella relación; antes bien, lo que significamos es una substancia y perfección que necesariamente es subsiguiente a esa relación de modo que la subsistencia de esa relación se debe a aquella substancia y de modo que la relación sea subsiguiente a aquello cuya (p. 24) substancia es aquella que entre nosotros se designa con ese nombre.

Capítulo décimo: *De los seres del segundo grado y cómo se produce la multiplicidad.*

Del Ser Primero emana el ser *(wuŷūd)* del segundo grado. Se llama así cierta substancia absolutamente incorpórea e inmaterial [1] que se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. Lo que conoce de sí misma, no es más que su esencia propia. En cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella la entidad de un ser tercero, mientras que en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta de ella la entidad del primer cielo. La entidad de aquel ser tercero es también inmaterial y en sí misma es una inteligencia que igualmente se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero y de ella en cuanto constituída por su esencia propia resulta necesariamente el orbe de las estrellas fijas, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella una cuarta entidad *(wuŷūd)*. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe de Saturno, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta una quinta entidad. Esta es también inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su propia esencia, necesariamente resulta el orbe de Júpiter, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesaria-

1 Así define el mismo al-Fārābī el *al-wuŷūd* de los seres separados. Y de aquí se ve que el *al-wuŷūd* según dijimos en la nota 1, p. 339, no es sola la existencia y menos aun sola la última actualidad.

mente resulta una sexta entidad. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe de Marte, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella (p. 25) una séptima entidad. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe del Sol, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella una octava entidad. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe de Venus, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella una novena entidad. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe de Mercurio, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella una décima entidad. Esta también es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. De ella, pues, en cuanto constituída por su esencia propia, necesariamente resulta el orbe de la Luna, mientras que en cuanto conoce al Ser Primero, necesariamente resulta de ella la entidad undécima. Esta a su vez es inmaterial y se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. Sin embargo con ella cesan los seres que para existir no necesitan materia y sujeto. Tales son los seres separados que esencialmente son a la vez entendimiento e inteligible. En el orbe de la Luna no se dan cuerpos celestes, esto es, cuerpos que por naturaleza se mueven circularmente.

Capítulo undécimo: *De los seres y de los cuerpos de aquí abajo.*

(P. 26). Los seres que hemos enumerado, obtienen por sí mismos desde el comienzo de su existencia su última perfección substancial. Con aquellos dos (últimos: el orbe de la Luna y la inteligencia undécima) cesa ya tal modo de entidad. Los que siguen, pues, no obtienen por sí mismos desde el comienzo su ma-

yor perfección substancial; al contrario, de su concepto mismo es precisamente el tener, al principio, un modo de ser menos perfecto y a partir de ahí se van elevando uno en pos de otro hasta que cada especie obtiene su última perfección más elevada: primero en sus esencias propias y luego en los otros accidentes. Tal modalidad y circunstancia depende de la naturaleza de este género de seres sin que eso se les introduzca por intervención de alguna otra cosa extraña. Algunos de estos seres son meramente naturales, otros son voluntarios y finalmente otros son a la vez naturales y voluntarios. Lo natural es una especie de preliminar para lo voluntario y en el tiempo precede su esencia a la del ser voluntario y repugna que exista lo voluntario sin que le haya precedido lo natural. Entre tales cuerpos naturales se dan los elementos, a saber, el fuego, el aire, el agua y la tierra, y otros seres parecidos como el vapor y la llama y otros; se dan también los minerales, v. gr., las piedras y sus especies, las plantas, los animales irracionales y los racionales.

Capítulo doce: *De la materia y de la forma.*

Cada uno de estos seres inferiores consta de dos cosas: una tiene la misma función (p. 27) que la madera tiene en la cama, mientras que la otra tiene la misma función que tiene la configuración de la cama. Lo que equivale a la madera, se llama *materia* y *hayūlà* (ὕλη) mientras que lo que equivale a la configuración de las maderas en la cama, se llama *forma* y *figura*. En los seres que reúnen estas dos cosas, la materia es un supuesto o *substratum* para que en ella se sustente la forma. Repugna que sin la materia pueda la forma sustentarse ni tener existencia. El devenir a existir la materia es por la forma, que si no se diese realmente ninguna forma, tampoco se daría la materia. La existencia de la forma no es para que la materia reciba existencia actual sino para que la substancia corpórea venga a ser substancia en acto. Porque existencia actual y perfecta tan sólo puede llegar a tenerla un ser cualquiera, cuando obtiene su forma. Mientras se diese tan sólo la materia sin forma, el ser no existi-

ría más que en potencia. La madera de la cama mientras no se halle informada por la forma de cama, no será más que una cama en potencia. Cama *in actu* solamente lo será cuando su forma se aplique a la materia. La más imperfecta de las dos entidades [1] de que consta un ser [inferior] cualquiera, consiste en la materia, la de la forma es más perfecta. — Las formas de estos cuerpos inferiores se oponen mutuamente. Una cualquiera de ellas puede existir y puede no existir. La materia de un cuerpo cualquiera de ellos es susceptible de una forma y de su contraria; es capaz de que pueda existir en ella *in actu* la forma de un ser y para que pueda no existir; antes bien, esa materia puede existir con alguna otra forma. Los elementos (p. 28) son cuatro y sus formas se oponen mutuamente. La materia de cada uno de esos elementos puede recibir la forma de cualquier otro elemento o su contraria misma. La materia, pues, de todos los cuatro elementos es común a todos ellos y es materia no solamente de los elementos sino también de todos los cuerpos inferiores a los cuerpos celestes. Todos estos cuerpos inferiores están formados de los cuatro elementos. Esta materia de los cuatro elementos no presupone a su vez otra materia sino que ella misma es la materia primordial y común a todos los cuerpos inferiores. A ninguno de éstos se le da desde luego la forma; al contrario, primariamente se le da la materia por la que existe tan sólo en potencia remota y no en acto, pues tan sólo se le da la materia primera. De aquí que ellos siempre van buscando la forma por la que quedarán perfectamente constituídos y nunca cesan de subir grado por grado hasta obtener la forma con la que existirán en acto.

1 'Las dos entidades de que consta un ser inferior cualquiera'. Pone el *al-wuŷud* en dual. Si el *al-wuŷūd* tuviese el sentido de existencia en cuanto contrapuesta a la esencia, es claro que afirmaría dos existencias simultáneas en todo cuerpo, dos últimas actualidades. Habría que averiguar cuál de las dos era la última.

Capítulo trece: *De la división entre los diversos grados; cuerpos hílicos y seres divinos.*

El orden de estos seres (materiales o hílicos) es éste: Primeramente aparecen los más imperfectos y luego vienen los más y más perfectos hasta llegar a uno tan perfecto que ya no le supere ningún otro. El más imperfecto es la materia primera común a todos los cuerpos; más perfectos que ella son los cuatro elementos; siguen después los minerales, las plantas, los animales irracionales y los animales racionales (p. 29). Entre ellos no se da ya otro más perfecto que el ser racional. Al contrario, el orden de los seres arriba mencionados (los seres celestes) comienza por los más perfectos y sigue luego por los menos y menos perfectos hasta llegar al inferior a todos. El más excelente y perfecto es el Ser Primero. Los más excelentes en el conjunto de seres que del Ser Primero proceden, son los incorpóreos e independientes de cuerpos. Vienen luego los (cuerpos) celestes. El más perfecto de los seres separados es el ser segundo. Vienen luego todos los demás seres separados hasta llegar al undécimo. El más perfecto de los orbes celestes es el primero, luego el segundo y todos los demás por su orden hasta llegar al undécimo [1] que es el orbe de la Luna. Los seres separados que vienen después del Ser Primero, son diez y los cuerpos celestes en total son nueve. La suma de todos dará, pues, diecinueve seres. Cada uno de aquellos diez es único en su modo de ser *(wuŷūdu-hu)* y en su grado. Repugna que su modo de ser se de en otra cosa distinta de él. La razón es porque si otra cosa participase su modo de ser y si esa otra fuese distinta de él, necesariamente tendría algo que le diversificaría de aquel y ese algo que lo distingue y diversifica de aquel, será su esencia *(wuŷūd)* propia. Ahora bien: la esencia propia de un ser cualquiera no puede

[1] Hasta llegar al undécimo que es el orbe de la Luna. Pero si trata de orbes (o cuerpos celestes) parece que debería decir no undécimo sino noveno, mientras que si se trata de inteligencias sería ciertamente la undécima según el capítulo décimo, pp. 357-358, sólo que aquí enumera diez. Quizás contando a Dios como inteligencia tendremos el número *once.*

identificarse con aquello por lo que el otro es un ser *in actu*. De consiguiente, el modo de ser de ambos no puede ser idéntico, sino que cada uno tiene algo que lo individualiza [1]. También (p. 30) repugna que tenga contrario, porque los contrarios han de tener una materia común y estos seres no tienen materia. Además: entre los seres (naturales) pertenecientes a una misma especie los individuos se multiplican por la multiplicación de los supuestos de la forma de aquella especie. De consiguiente, es imposible que un ser inmaterial contenga dentro de su especie otro individuo distinto de él. Además; los contrarios provienen, o de cosas cuyas substancias son contrarias o de una sola cosa cuyas disposiciones y relaciones mutuamente se repelen en un mismo sujeto, v. gr., el frío y el calor, que se deben ambos al sol, pero el sol aparece en dos circunstancias muy distintas según que se acerca o se aleja. Con esos dos modos de aparecer produce el sol circunstancias y relaciones que mutuamente se oponen. De todo lo cual se infiere que repugna que el Ser Primero tenga contrario y que posea estados o relaciones que se opongan al segundo (ser) y sus relaciones. Del propio modo, en el segundo (ser) tampoco puede darse contrariedad e igualmente en el tercero hasta llegar al décimo. Cada uno de los diez se conoce a sí mismo y conoce al Ser Primero. Pero ninguno es por sí solo capaz de existir tan perfectamente que no conozca sino tan sólo a sí mismo. Su perfecta excelencia la adquiere por el hecho de que, además de conocerse a sí mismo, conoce la esencia de la causa primera. Cuanto más supera la excelencia del Ser Primero a la excelencia de la inteligencia, tanto superará la felicidad de ésta en cuanto conoce al Ser Primero (p. 31) a la felicidad de conocerse a sí sola. Igualmente, la complacencia en sí misma por conocer al Ser Primero superará tanto a la complacencia de conocer a sí sola, cuanto la perfección del Primero supera a su perfección. La admiración de sí misma y el amor que

[1] 'Cada uno de aquellos diez... lo individualiza'. Obsérvese bien este pasaje donde la esencia propia se propone como elemento *individualizante*. Esto no sería verdad si se presupone el *ens ut sic* con sus ascensos y descensos. Pero no tiene dificultad, si la consideración parte de los seres actualizados que tenemos delante, que tenemos a mano.

a sí se tiene por conocer al Ser Primero superará tanto a la maravilla y amor por conocerse a sí misma sola, cuanto la gracia y belleza del Ser Primero supera a la suya propia. Así lo que primeramente ama y de lo que más se maravilla, es por lo que conoce del Ser Primero, y en segundo lugar por lo que conoce de sí misma. De aquí que respecto de estos diez seres el Ser Primero es el amado Primero y el querido Primero.

Capítulo catorce: *De las cosas comunes a los cuerpos celestes.*

Los cuerpos celestes constituyen nueve conjuntos en nueve grados. Cada conjunto comprende un solo cuerpo esférico. El primero contiene un solo cuerpo y se mueve con un solo movimiento giratorio, sumamente veloz. El segundo es un cuerpo único que contiene dentro de sí varios cuerpos cuyos movimientos son comunes. Ese segundo cuerpo tiene tan sólo dos movimientos y en ambos participan simultáneamente todos los cuerpos que contiene. El tercer cuerpo y los otros siete que le siguen hasta acabarse todos, contienen muchos y diferentes cuerpos y aunque cada uno se mueve con movimiento propio, sin embargo participan todos de otros movimientos comunes. Todos estos cuerpos, aunque forman un solo género, se dividen en diferentes (p. 32) especies. Pero en cada especie no puede numéricamente darse más de un solo individuo y en aquella especie no podrá haber otro ser que la participe. Ningún otro ser puede participar entitativamente la especie del Sol sino que éste en su entidad será único. Otro tanto debe decirse de la Luna y de los demás Planetas. Estos seres se parecen ciertamente a los seres materiales o hílicos, en cuanto que tienen sujetos parecidos a las materias que sustentan formas, o lo que se parece a esas dos cosas, como la forma y la substancia, y el sostenerse esas cosas en esos sujetos. Pero las formas de estos cuerpos no pueden tener formas contrarias ni los sujetos de cada una de esas formas pueden recibir otras distintas de ellas ni tampoco pueden existir sin ellas. Como los sujetos de esas formas en manera alguna pueden carecer de formas ni esas formas pueden carecer de quien las re-

ciba y sustente, sus sujetos no les impedirán el poseer entendimiento y el que tengan en sí mismas entendimiento. Por tanto cada uno de esos seres por razón de su forma es un entendimiento en acto y con él conoce la esencia del ser separado de quien aquel cuerpo recibió la existencia y conoce también al Ser Primero. Pero no todo lo que conoce de su esencia y de sí mismo es entendimiento, porque conoce también su sujeto, el cual, sin embargo, no es entendimiento. Pero puesto que no es cognoscente por razón del sujeto sino por razón de la forma, en ese conocimiento hay un inteligible que en sí no es entendimiento. Conoce, pues, todo aquello de que depende su esencia y su forma, quiero decir, conoce a su esencia en cuanto constituída por una forma y un sujeto (p. 33). En esto difieren del Ser Primero y de los diez seres inmunes de materia y de todo sujeto. En cambio, el cuerpo celeste participa de la materia como también la participa el hombre. Pero los cuerpos celestes tienen su felicidad no sólo por lo que de sí mismos conocen, sino principalmente por lo que conocen del Ser Primero y del ser separado a quien deben su existencia. Con los seres separados les es común el amor al Ser Primero y la maravilla que de sí mismos reciben por razón de la belleza y esplendor del Ser Primero. Pero los cuerpos celestes en todo esto son muy inferiores a aquellos diez seres separados. Sin embargo, entre los que participan la materia, el cuerpo celeste es el más noble y excelente, porque tiene la figura más excelente, que es la esférica, y entre las cualidades la de grado más excelente, que es la luminosa, pues algunas de sus partes producen luz, v. gr., las estrellas, mientras que otras partes son trasparentes *in actu*, por estar en sí mismas llenas de luz, además de recibir también luz de las estrellas. Tienen los movimientos más excelentes, que son los movimientos giratorios. Tienen finalmente de común con aquellos diez seres separados el que desde el comienzo recibieron lo más noble que los constituye. Y esto último se ha de decir también de sus magnitudes, de sus figuras, de sus cualidades en el grado que les es característico.

Capítulo quince: *En dónde, a dónde y por qué se mueven los cuerpos celestes.*

De los seres separados se distinguen los cuerpos celestes en cuanto que es imposible que esos cuerpos desde el comienzo tengan (p. 34) aquello a que se mueven. El movimiento es el más bajo y vil entre los accidentes que pueden darse en un cuerpo. La razón es porque un cuerpo cualquiera necesariamente debe estar en un lugar. Ahora bien, la especie de lugar propia de cada cuerpo se reduce a que el cuerpo esté contenido en otro cuerpo. Lo que tenga un lugar de esta especie no puede en el conjunto de sus partes trasladarse del conjunto de las partes del lugar; pues un tal lugar tiene partes y los cuerpos que contiene, poseen igualmente partes. Ninguna de las partes de este cuerpo es más digna que una cualquiera del cuerpo circundante; antes bien, una parte cualquiera del cuerpo circundado debe corresponder a una parte del cuerpo circundante y en aquel momento ninguna otra parte es más digna de estar allí; al contrario, siempre se quedaría allí en todo tiempo. Cuantas veces, pues, una parte de ese cuerpo está actuada en la parte correspondiente del cuerpo circundante, será necesario que la parte anterior corresponda a la parte anterior, porque es imposible que al mismo tiempo se junten dos partes. Debe, pues, cada parte dejar la parte del lugar en que está y llegar a la parte que le precede hasta recorrer así todas las partes del cuerpo circundante, porque la parte en que está, no es más digna en un momento que en otro y así debería perseverar fija. Mas si no es posible que persevere fija, siendo siempre una en número, y una en la especie, unas veces se encontrará allí y otras no se encontrará. Además se dirigiría a un lugar semejante en la especie, luego lo dejaría por algún tiempo y volvería (p. 35) por tercera vez al mismo lugar semejante en la especie. Lo dejaría de nuevo por algún tiempo y volvería por cuarta vez a él y esto se repetiría eternamente. Es claro que los puntos de que se mueve y aquellos a los que se va cambiando y luego vuelve, están en relación con el cuerpo en cuyo alrededor está el cielo. Relación quiere decir que esto corresponde a esto y esto a esto y que lo que corresponde a aquello va antes de ma-

nera que 'el lugar' significa la relación de un cuerpo a la superficie de otro cuerpo a que corresponde. Todo cuerpo celeste está en una esfera, esto es, en un orbe sólido. La relación de sus partes a las partes de la superficie de los cuerpos que caen debajo del orbe, va siempre cambiando y cada una de las partes volverá en lo futuro a una relación semejante que había ya pasado. La relación de un ser a otro es el más bajo y remoto de los accidentes de una substancia. Cada una de las esferas y orbes sólidos a cuyo alrededor se da el movimiento, tiene un movimiento o más veloz o más lento que el movimiento de otra esfera, v, gr., la esfera de Saturno y la de la Luna. La de la Luna tiene movimiento más veloz que la de Saturno.

Capítulo dieciséis: *De las modalidades de los movimientos giratorios y de la naturaleza común a todos.*

Esta diferencia que hay entre los movimientos de los astros, no depende de su relación con otros seres distintos; antes bien, depende tan sólo del ser mismo y de su misma esencia. El movimiento retardado siempre persevera retardado (p. 36) y el movimiento rápido siempre persevera rápido. Además, muchas de las esferas celestes, respecto del centro y de lo que debajo de ellas cae, toman diferentes posiciones y, supuesta esta diversidad de posiciones, a cada una de ellas ha de corresponder accidentalmente la propiedad de ir unas veces muy veloz alrededor de la Tierra y de irse otras veces retrasando y esto sin hablar de la constante rapidez de unos y de la constante lentitud de otros, como es la relación del movimiento de Saturno respecto del movimiento de la Luna. De las relaciones de unos con otros se sigue que unas veces entran en conjunción y otras se alejan o entran en oposición contraria. Unas veces se acercan a los que están debajo de ellos (subordinados), otras se alejan; unas veces se ven, mientras que otras veces quedan ocultos. Estas oposiciones no dependen ni de sus substancias ni de los accidentes que se parecen a las substancias [de los accidentes inherentes], sino

de sus relaciones [de los accidentes assistentes] [1]. Por ejemplo, la salida y puesta de los astros que son dos relaciones contrarias respecto de los que caen debajo. El cuerpo celeste es el primero de los seres a que afecta la contrariedad de cosas y la primera cosa con que se da contrariedad, es la relación de un cuerpo a otro que está debajo de él y la relación de unos con otros. Estas relaciones contrarias son las ínfimas entre las relaciones. La contrariedad implica una imperfección en la entidad. Al cuerpo celeste afecta, pues, sola la imperfección de lo más vil e ínfimo que se puede dar.

Todos los cuerpos celestes son de una misma naturaleza común. Por eso (p. 37) se mueven todos con el movimiento del primer cuerpo y un giro tarda un día y una noche. Este movimiento respecto de los cuerpos que están debajo del cielo primero, no es violento, pues repugna que en los cielos se dé cosa alguna que ande por violencia. Además, aunque en sí mismos sean diversos, sin embargo, no se contradicen, v. gr., Saturno y Júpiter son diversos y cada astro es distinto de los demás y cada esfera es distinta de las otras. Sin embargo, como ya dijimos, en sus relaciones pueden tener oposición, pueden alterarse sus relaciones y el modo de oponerse y de sucederse unos a otros. Quedan libres de una relación, toman dirección contraria, luego vuelven al mismo lugar que habían dejado, al mismo, digo en la especie, no en el número. Se repiten, pues, en serie las relaciones y vuelven al punto de partida, unos en más tiempo y otros en menos. Pero hay también modificaciones y relaciones que no se repiten. Sucede a veces que la relación de todos a una misma cosa es opuesta, v. gr., que unos se acercan a un objeto y otros se van alejando del mismo objeto.

[1] Llamo *inherente* al que inmediatamente afecta a la substancia; y llama *assistente* al que inmediatamente afecta a otro accidente. Otra manera de hablar en Santo Tomás, *Comm. in Metaph.*, V, lectio 9. Cf. Al-Fārābī, *Cuestiones Div. n.* 13.

Capítulo diecisiete: *De las causas que dan origen a la forma primera y a la materia primera.*

Por tener todos los cuerpos celestes la misma naturaleza común, ha de seguirse también una materia primera común a todos los que están debajo de ellos. De las diferencias de su esencia proviene la multiplicidad de cuerpos de distinta naturaleza. De la contrariedad de sus relaciones proviene el que tengan (p. 38) formas contrarias y con el cambio de relaciones contrarias y de sus sucesiones aparece el cambio de las formas contrarias a la materia primera y a su sucesión. Al resultar una relación opuesta a un objeto al mismo tiempo y respecto de todos los cuerpos, surge la discrepancia entre los seres dotados de formas contrarias y de aquí sus combinaciones; de las clases de estas distintas combinaciones nacen las múltiples especies de cuerpos mixtos; de las relaciones con sus repeticiones e iteraciones dependen los seres cuya existencia se repite y reaparece a intervalos más o menos largos. En cambio, de los astros cuyos estados y relaciones no se repiten ni reaparecen sino que tan sólo han tenido lugar en un tiempo sin que el pasado permanezca y sin que se reproduzcan en lo futuro, dependen las cosas que tienen lugar una sola vez y nunca más vuelven a reaparecer.

Capítulo dieciocho: *De los grados de los cuerpos materiales en su misma producción (en su mismo fieri).*

Primeramente aparecieron los elementos y luego en pos de ellos los cuerpos que se les parecen y con ellos están ligados v. gr., los vapores y sus clases como las nubes y los vientos y los demás fenómenos que en la atmósfera aparecen. Igualmente los seres parecidos a los elementos que están alrededor y debajo de la tierra y en el agua y en el fuego. Se originan también, así en los elementos como en los otros cuerpos que hemos indicado, ciertas fuerzas con las que sin motor distinto de ellos se mueven espontáneamente hacia los objetos que deben existir por ellos

(p. 39) o ser producidos por ellos. Hay ciertas fuerzas que ejercen su acción unas sobre otras, mientras que otras reciben mutuamente entre sí su acción. Ejercen también sobre ellas su acción los cuerpos celestes y unas sobre otras. Todas estas acciones reunidas y procedentes de diversas direcciones espaciales producen [en los mixtos] variadísimos órdenes de mixtiones y de combinaciones y de medidas, cosas todas que unas veces vemos que se oponen mutuamente, mientras que otras veces no se oponen. De aquí procede la entidad de los demás cuerpos: Primeramente, se combinan entre sí los (cuatro) elementos y a eso se debe el origen de muchos cuerpos mutuamente opuestos o contrarios. Después, estos cuerpos mutuamente contrarios se combinan también o entre sí a solas o entrando, además de algunos de ellos, los elementos. De este modo después de la primera resulta una segunda combinación. Estos segundos cuerpos producen muchos otros de formas mutuamente contrarias. En todos estos cuerpos aparecen unas fuerzas con las que ejercen entre sí una acción mutua, mientras que otras reciben la acción de otros cuerpos y finalmente otras por las que espontáneamente y sin motor externo pueden moverse. En ellos ejercen también su acción los cuerpos celestes, mutuamente obran unos sobre otros y obran sobre ellos los elementos como sobre éstos obraban también ellos. De todas estas acciones en las diferentes direcciones espaciales [en las diferentes regiones] se originan otras muchas combinaciones por las que se alejan mucho de los elementos y de la materia prima. A partir de aquí nunca cesarán ya otras y otras combinaciones tomadas de las anteriores. Las (p. 40) segundas combinaciones serán de más componentes que las anteriores hasta que se produzcan cuerpos que entre sí no admitan ulterior combinación sino que de su combinación saldrá otro cuerpo mucho más alejado de los elementos y ahí cesan las combinaciones de los mixtos.

Unos cuerpos mixtos se originan de las primeras combinaciones, otros de las segundas o de las terceras, y otros de otros cuerpos. Los minerales nacen de una combinación muy próxima a los elementos y de muy pocos componentes; y, de consiguiente, su diferencia de los elementos es muy pequeña. La combina-

ción de las plantas lleva más componentes y por lo mismo dista más de los elementos. En los animales irracionales hay aun más componentes que en las plantas. El hombre solo procede de una combinación más elevada. De una cualquiera de estas combinaciones proceden diversas potencias, destinadas unas al movimiento espontáneo, otras son para influir sobre estos cuerpos y finalmente otras para recibir la acción de otros. Los cuerpos que influyen sobre otros y los sujetos activos de su acción en resumen son de tres clases, según que su acción sobre otro sea: más, o menos, o igualmente eficaz. Otro tanto se diga de los que reciben el influjo de otros, pues también tienen sujetos pasivos de tres clases de agentes, según que sean: más, o menos, o (p. 41) igualmente pacientes. El influjo de cada uno de estos sobre los otros puede consistir o en ayudarle más o en contrariarle. Los cuerpos celestes ejercen su influjo simultáneamente con la acción de los inferiores de unos sobre otros, bien ayudando, bien resistiendo. El que ayuda, ayudando unas veces y oponiéndose otras; y el que resiste, oponiéndose unas veces y ayudando otras. Pero siempre las diversas acciones de los cuerpos celestes se combinan con las acciones de los inferiores de unos sobre otros para producir así otras muchas mixtiones y combinaciones y para originar en cada especie muchos y muy diferentes individuos. Tales son las causas de que existan los seres naturales que se dan dentro de los cielos.

Capítulo diecinueve: *De cómo las formas se suceden en la materia (hyle).*

De este modo llegan desde luego a existir los seres naturales, y una vez recibida la existencia podrán ya permanecer y perseverar. Pero como tal modo de ser es propio de los seres que constan de materia y forma y como las formas se oponen mutuamente, mientras que la materia lo mismo puede coexistir con una forma que con su opuesta y contraria, en un cuerpo cualquiera de éstos podrán darse méritos y derechos así por respecto de su forma como por respecto de su materia. (Supongamos un cuerpo) cuya forma preexige permanecer ella para

que el cuerpo exista y cuya materia preexige para que el cuerpo exista, otra entidad contraria (p. 42) a la que ahora tiene. Como estas dos cosas (entidades) no pueden al mismo tiempo prevalecer, será necesario que unas veces prevalezca una y así exista y permanezca por algún espacio de tiempo la entidad conservada y que luego perezca y exista su contraria y permanezca ésta también por algún tiempo, y así perpetuamente. En efecto, la existencia de una no es preferible ni se impone a la existencia de la otra, ni la permanencia de una es preferible a la permanencia de la otra, porque cada una tiene su parte en el existir y perseverar. Además; puesto que una misma materia es común a las dos formas contrarias y por ella subsiste cada una de éstas sin que la materia tenga preferencias por una en contra de la otra, y como, por otra parte, es imposible que al mismo tiempo las tenga a las dos, necesariamente se seguirá que esa materia tendrá unas veces esta forma y otras aquella otra y así habrá entre ellas cierta sucesión y acaecerá esto como si una tuviese derechos contra la otra y así en la primera habrá algo para la segunda y en la segunda habrá algo para la primera y cada una tendrá derecho a lo que en cada una debe haber de la otra. En este caso, lo justo consistirá en que la materia de ésta exista y produzca a aquélla, o que exista la materia de esa aquélla y produzca a ésta y que así se sucedan entre sí. Siendo necesario que prevalezca la equidad en los seres existentes *in actu*, es imposible que una misma cosa permanezca para siempre, numéricamente una; mas su duración será la de la eternidad en cuanto (p. 43) es una en la especie; pero para que una cosa, única en la especie, permanezca para siempre, será menester que por algún tiempo se den individuos da aquella especie y que éstos perseveren por algún tiempo y sean luego substituídos por otros individuos de aquella misma especie y esto perpetuamente. — Ahora bien; estos seres individuales o son los cuatro elementos o sus combinaciones. Los que vienen de sus combinaciones, unos resultan de más componentes y otros de menos. En cuanto a los elementos, los contrarios que hagan perecer a esos cuerpos, necesariamente son distintos de ellos y extrínsecos, porque ellos en toda su entidad no tienen contrarios. En los engendrados de pocos componentes la

oposición interna será muy pequeña y sus energías serán quebradizas y débiles. Por eso la contrariedad que los haga perecer será de poca potencia y tan sólo los hará perecer un ser extrínseco a ellos y la contrariedad que los haga perecer será igualmente extrínseca a la intrínseca que tienen. La oposición que haga perecer a los seres de pocos elementos, será, pues, una oposición extrínseca a ellos mientras que en los seres de muchos elementos se dará según la multitud de sus oposiciones internas y de los componentes opuestos que obrarán en los mixtos y según las potencias opuestas en los que hay potencias. Además, unos ejercen su influjo juntamente con otros. Cuando, pues, consten de partes heterogéneas, no repugna que haya en ellos alguna oposición tal que los haga perecer, tanto extrínseca (p. 44) como intrínseca. Los cuerpos que tan sólo pueden perecer por una oposición extrínseca, espontáneamente no se disuelven nunca. Tales son las piedras y las arenas, porque a estas dos cosas y a otras que se les parecen, solamente agentes externos las disuelven. En cambio, las plantas y los animales pueden disolverse aun por sola la oposición que hay entre sus partes constitutivas. De aquí que si alguna de estas cosas permanece en el ser, su forma permanecerá durante algún tiempo en cuanto que en vez de lo que en el cuerpo se disuelve, le substituirá algo con cierta permanencia y eso sucederá precisamente a lo que se disuelve. La posibilidad de que lo que se disuelve de un cuerpo sea substituído por otra cosa que se una con aquel cuerpo, no viene más que del hecho de que lo que viene, se desprende de la forma que tenía al par que reviste la forma de su nuevo cuerpo. En eso consiste la nutrición. Hay, pues, que suponer en esos cuerpos las funciones de nutrición y todo aquello que presta ayuda a esas funciones. Cada cuerpo de estos atrae hacia sí algo que implica oposición. Lo despoja de esta oposición contraria y al recibirlo en sí lo reviste de la forma de que él está revestido, hasta que con el tiempo esa fuerza se irá debilitando y de aquel cuerpo se desprenderá lo que la energía restaurativa no puede ya substituir. De esta suerte perecerá aquel cuerpo. De un modo análogo se preservan los cuerpos de sus disolventes internos, mientras que de los corruptores externos se preservan mediante

ciertos instrumentos (u órganos), unos internos y otros externos. Así es necesario que para conservar (p. 45) la especie, unos individuos substituyan a otros que a su vez substituyeron a los muertos. Esto puede suceder: o de manera que juntamente con los primeros individuos haya otros que hereden la entidad de aquellos y así cuando fenecen los primeros los substituyen los segundos sin que en ningún tiempo falte individuo de aquella especie, sea en un mismo lugar sea en otro; o de manera que los que suceden a los primeros aparezcan después de algún tiempo de muertos los primeros y se daría así algún tiempo en que no existiría ningún individuo de aquella especie, pero después en ciertos seres aparecerían ciertas potencias con que de nuevo tendríamos seres parecidos de aquella especie, potencias que no aparecieron en otros. Las causas que producen individuos parecidos a los que hace tiempo perecieron, solamente pueden serlo los cielos, porque éstos son tan sólo los que dan a los elementos virtud para eso. En cuanto a los primeros, obran según la potencia que tienen, a la cual se sobreañade el influjo de los cuerpos celestes y la de los demás cuerpos, sea con ayuda positiva sea con resistencia que no anule la acción de aquella potencia, sino que, por el contrario, dé lugar a nuevas combinaciones, de manera que la acción generadora o quede equilibrada por aquella potencia o quede más o menos separada de ese equilibrio según lo que anule de su acción. Así aparecerá en aquella especie el substituto del ser desaparecido. Todas (p. 46) estas cosas pueden darse más o menos veces o de un modo uniforme. De este modo persevera este género de seres y cada uno de estos cuerpos merece y exige una forma y una materia. Dadas las exigencias de la forma debería perseverar en la existencia que tiene y no dejar nunca de existir; en cambio, dadas las exigencias de la materia, puede tener otro modo de ser opuesto y aun contrario al que tiene. Lo justo será que se satisfagan las exigencias de ambas cosas y que si no se pueden simultáneamente satisfacer deban sucesivamente (ésta una vez, aquélla otra vez) satisfacerse, esto es, que una exista y conserve su existencia por algún tiempo y luego perezca. Después existirá su contraria y así siempre alternativamente. Lo que conserva su existencia, o es una poten-

cia que se da en el cuerpo de aquella forma, o potencia en otro cuerpo que en el caso será un instrumento unido del que se sirve para conservar la existencia, bien sea otro cuerpo con dominio sobre el conservado — tal será el cuerpo celeste o algún otro cuerpo —, bien se deba esto al conjunto de todas estas cosas.

Además: puesto que los seres aquí existentes se oponen mutuamente, ha de haber una materia común a cada par de opuestos; y, de consiguiente, la materia propia de este cuerpo idénticamente será la materia de aquel y la materia propia de aquel cuerpo idénticamente será la materia de éste, y en cada uno de ellos habrá algo que es propio del otro y, en este otro, algo que es propio del primero y cada uno de ellos tiene respecto del otro (p. 47) cierta exigencia o derecho, que cada uno debe conceder al otro. La materia que cada uno tiene en el otro o es materia que debe revestir la forma de aquel, v. gr., el cuerpo que se nutre de otro cuerpo, o es materia que debe revestir la forma de su especie y no precisamente la de aquel individuo, v. gr., los hombres que suceden a los antepasados. Lo justo en esto será que exista uno con la materia que encuentra en el otro y luego la ceda a éste otro y que, después, éste otro exista con la materia que en aquel encontró y luego se la ceda del mismo modo. Aquello con que un ser se apodera de la materia de su adversario y la extrae de él, o es una potencia ligada con su forma en un mismo cuerpo y, de consiguiente, este cuerpo es un instrumento inseparable, o es una potencia que existe en otro cuerpo y, de consiguiente, es un instrumento separado que le sirve solamente para extraer de su contrario la materia. Puede haber cierta potencia en éste o en otro cuerpo que revestirá su forma misma o la de la especie, o una potencia misma hará juntamente las dos funciones. Puede ser también la potencia que satisfaga a sus derechos, la de otro cuerpo que la domine, sea o no celeste, o bien pueden darse todas estas cosas juntas. Un cuerpo deviene tan sólo materia de otro o en cuanto que éste le otorga toda su forma o en cuanto que se reviste de una parte de su forma y así pierde de su mérito y derecho. El cuerpo que posee un instrumento (p. 48) al servicio de otro cuerpo, tan sólo es instrumento para una de dos cosas: o para otorgarle

toda su forma, o para revestirle de una parte de la dignidad de su forma en una medida que no se despoja de su esencia, como quien por una parte viste con el trabajo de su brazo a los esclavos y por otra les hiere hasta domarlos y obligarles al servicio.

Capítulo veinte: *De las partes del alma humana y de sus potencias.*

Cuando nace el hombre, la potencia que primero aparece en él, es aquella por la que puede alimentarse — la potencia *nutritiva* —. Después de ésta aparece la potencia con que percibe los objetos del *tacto*, v. gr., el calor, el frío. Después el sentido del *gusto*, del *olfato*, del *oído* y el sentido propio de los colores y visibles, como v. gr. los rayos de luz. Con tales sentidos se despierta un apetito [1] o tendencia respecto del objeto percibido,

1 'Se despierta un apetito'. En al-Fārābī y en Avicena al apetito se llama *al-quwwa al-nuzuʿiyya*. En al-Fārābī se encuentra en las páginas árabes 48, 11.16; 49, 1; 50, 14.16; 51, 1.2.3.6.9.11.15; 52, 15; 54, 2.7; 66, 4.5.9; 68, 2.4.7. 8.10.13.15; etc. A su vez dice Avicena: «Las potencias del alma racional humana se dividen en prácticas y especulativas. Cada una de las dos se llama equívocamente entendimiento *(ʿaql)*. La práctica... significa o la relación a la potencia animal apetitiva *(al-nuzuʿiyya)* o la relación a la potencia animal imaginativa o la relación al alma. La relación a la potencia animal apetitiva *(al-nuzuʿiyya)* consiste en que en ella se producen disposiciones propias del hombre por las que queda dispuesta a obrar o a padecer fácilmente, como la confusión, la vergüenza, la risa, el lloro... *(Naŷā*, p. 267). El alma animal según una primera división tiene dos potencias: la motriz y la móvil (la movida). Motriz puede ser o en cuanto estimula o en cuanto hace. En cuanto estimula es apetitiva *(al-nuzuʿiyya)* o 'desiderativa' *(Naŷā*, p. 259). 'Sed animae rationalis humanae vires dividuntur in virtute sciendi et virtute agendi et unaquaeque istarum virium vocatur intellectus aequivoce aut propter similitudinem. Vis autem activa quae est principium movens corporis hominis ad actiones singulas quae sunt propriae cogitationis secundum quod intentionibus convenit ad placitum quae approprientur ei. Et habet respectum in comparatione virtutis appetitivae *(al-nuzuʿiyya)* et respectum in comparatione virtutis imaginabilis et extimabilis et respectum in comparatione ipsius ad se. Respectus autem eius secundum comparationem ad virtutem vitalem appetitivam *(al-nuzuʿiyya)* est modus propter quem accidunt in ea affectiones quae appropriantur homini, quibus afficitur cito sive sit actio sive passio, sicut confusio et erubescentia et risus aut eiusmodi...' *(De anima*, I, 5, f° 5 *rb*, 52-5 *va*, 4: árabe, en F. Rahman, pp. 45, 16-46, 5; en Jan Bakoš, p. 46, 7).

deseándolo o aborreciéndolo. Después de éstas se desarrollan otras potencias para conservar las huellas de los sensibles aun después de cesar la observación de los sentidos (externos). Tal es *la imaginativa*, de la cual es también propio el componer unos sensibles con otros — así como también el separarlos y dividirlos — con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado. Después de esto se desarrolla la *potencia racional* con la que puede el hombre conocer los inteligibles y distinguir entre lo bueno (p. 49) y lo malo y es la misma que hace posibles las artes y las ciencias. También con ella va asociado un apetito o tendencia hacia lo que se ha conocido. — Entre las potencias, la nutritiva es una potencia predominante o principal y tiene otras que le suministran alimentos y le sirven. Entre los miembros del cuerpo esta potencia nutritiva predominante tiene residencia en la boca; los suministros de alimentos y el servicio se hallan divididos entre los demás miembros. Una potencia cualquiera de entre las del servicio y las suministradoras de alimentos puede estar en un miembro cualquiera de los del cuerpo. La predominante entre las potencias es naturalmente como directora de las demás y éstas la imitan y en sus acciones la remedan dirigiendose a lo que naturalmente es el fin de la principal y reside en el corazón — tales son el estómago, el hígado, el bazo, y los miembros que sirven a éstos, y los que sirven a esos últimos. El hígado es un miembro director y dirigido. Es dirigido por el corazón, pero tiene dominio sobre la bilis y sobre los riñones y sobre otros miembros parecidos a estos. La vejiga sirve a los riñones; los riñones al hígado; el hígado al corazón. Lo mismo sucede entre otros miembros.

La potencia sensitiva tiene también una potencia dominante y otras potencias que le sirven. Estas últimas son los cinco sentidos bien conocidos de todo el mundo y van divididos en los dos ojos, en los dos oídos y los demás sentidos externos. Cada uno de estos cinco sentidos percibe un sensible característico. La potencia predominante será aquella que perciba ella sola todo lo que los cinco sentidos juntos pueden percibir, pues estos cin-

co no son más que los que sirven para avisar a aquél (p. 50) y los encargados de darle las noticias, cada uno de ellos, está encargado de un género de noticias, a saber, de las noticias de una de las regiones de su principado. Su dominio total se parece al de un rey a quien llegan las noticias de todos los distritos o provincias de su reino mediante los encargados de dárselas. El principado de todos estos miembros reside también en el corazón.

La potencia imaginativa no tiene suministradores repartidos por diversos miembros, sino que más bien es una sola y reside igualmente en el corazón. Conserva los sensibles aun cuando ya no estén presentes a los sentidos y es como el juez natural de los sensibles y éstos se dejan juzgar por ella. La imaginación separa unos sensibles de otros y los compone de diferentes maneras coincidiendo unas veces con los sensibles de los sentidos externos y discrepando otras.

La potencia racional no tiene, entre los miembros u órganos, ni suministradores ni sirvientes que sean de su misma especie; más bien ejerce su predominio sobre todos los objetos de la potencia imaginativa.

En cada género, la potencia principal manda y es mandada. La potencia racional manda a la imaginativa, ésta manda a los sentidos y éstos a la potencia nutritiva.

El apetito ama y aborrece o detesta y es también potencia principal y tiene otras a su servicio. Con esta potencia va unida la voluntad o querencia, pues la voluntad no es más que una tendencia o para acercarse a lo que percibe o, al contrario, para alejarse de lo que percibe, ya provenga la percepción de los sentidos, ya de la imaginación, ya de la potencia racional. Ese apetito decide sobre lo que conviene tomar o dejar (p. 51). El apetito unas veces desea conocer algo, otras veces desea hacer algo, ya sea utilizando todo el cuerpo, ya sea utilizando tan sólo algún miembro. Se origina siempre el apetito en la potencia principal de tendencia. Las acciones corporales son ejecutadas mediante las potencias que sirven al apetito. Tal potestad se halla distribuída por los miembros que están preparados para ejecutar con ella aquellas acciones. De estos miembros u órganos, unos

son nervios y otros son músculos distribuídos por los miembros del cuerpo y mediante ellos se van ejecutando los actos propios del apetito de los animales y del hombre. Tales miembros son, v. gr. las manos, los pies y los demás miembros que voluntariamente podemos mover. Estas potencias con tales miembros son los instrumentos corporales y los miembros que sirven al apetito principal que reside en el corazón.

El conocimiento de una cosa unas veces depende de la potencia racional, otras de la imaginativa y otras de los sentidos externos. Cuando el apetito versa sobre el conocimiento de un objeto que la potencia racional debe percibir, entonces el acto con que uno obtiene lo que desea, depende de otra potencia que se relaciona con la racional. Tal es la cogitativa [1], de la cual depende la reflexión, la consideración, meditación e invención. En cambio, cuando el apetito versa sobre el conocimiento de un objeto que se percibe por los sentidos externos, aquello con que se obtiene el acto, se compone a la vez de actos corpóreos y de actos psíquicos, por ejemplo en aquel que se esfuerza por ver algo, el cual primeramente levanta los párpados, dirige luego la vista (p. 52) hacia el objeto que desea ver y si el objeto está lejos, marchamos hacia él, y si está debajo de algo que impide verlo, apartamos eso con las manos. Todas estas acciones son corporales, pero las percepciones sensitivas en sí son del orden psíquico. Otro tanto se diga de los demás sentidos.

Cuando se desea imaginar algo, se puede eso obtener de varios modos: Primeramente mediante la potencia imaginativa, como se imagina el objeto que se espera y aguarda, o como se imagina una cosa ya pasada, o cuando se quiere volver a imaginar un objeto que la imaginación había compuesto. En segundo lugar, mediante las sensaciones que a la potencia imaginativa presentan un objeto cualquiera. Se imagina éste como algo te-

[1] 'Tal es la cogitativa', *al-fikriyya*. Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI, 1 (Bekker, 1139 a. Cf. también, *Polit.*, VII, 14, 10 = 1333a) divide las potencias del alma racional en prácticas y teóricas. Luego subdivide los dos miembros. Y la teórica puede ser: τὸ ἐπιστημονικόν y λογιστικόν. Véase también al-Fārābī: *al-Siyāsa al-madaniyya*, p. 4; *Tanbīh ʿalà Taḥṣīl Sabīl al-Saʿāda*, p. 20; *Fuṣūl al-Madanī*, ed. Dunlop, p. 108.

meroso o como algo que se espera, o como algo que se presentará mediante la acción de la potencia racional. Tales son las potencias del alma.

Capítulo veintiuno: *Cómo estas potencias y partes forman una sola alma.*

La potencia nutritiva principal es como la materia de la potencia sensitiva principal, mientras que la sensitiva viene a ser su forma. La sensitiva principal a su vez es como la materia de la imaginativa, mientras que la imaginativa viene a ser su forma. La imaginativa principal es la materia de la racional principal, mientras que la racional viene a ser su forma, pero ya no puede ser materia de otra potencia sino que es como la forma de todas las formas precedentes. El apetito es un concomitante de la potencia sensitiva principal, de la imaginativa y de la racional, como el calor proviene del fuego una vez que queda constituída la substancia del fuego.

El corazón es un miembro principal a quien no domina (p. 53) ningún otro miembro del cuerpo. Le sigue inmediatamente el cerebro que también es miembro principal, pero su principalidad no va en primer lugar sino en segundo lugar, porque sobre él predomina el corazón y él predomina sobre todos los demás miembros. El cerebro está al servicio del corazón y al servicio del cerebro están todos los demás miembros en cuanto naturalmente tiene como fin el corazón. Sirva de ejemplo el mayordomo que sirve al señor de la casa y a él le sirven todas las demás gentes de la casa, y en ambos casos se procede según la intención del dueño. El cerebro substituye al corazón, está en su lugar, le reemplaza y se acomoda a lo que el corazón no podría acomodarse. Así está el cerebro al servicio del corazón en sus más altas funciones. Es el corazón la fuente del calor natural congénito y de ella corre por los demás miembros que de ese modo lo reciben y en virtud del espíritu vital natural corre por las arterias y así en virtud del calor que el corazón expende y reparte, se conserva el calor natural congénito en todos los miembros. Mas el cerebro es el órgano que distribuye el calor equi-

tativamente atemperado, aunque la eficacia le ha de venir del corazón, de modo que el calor que debe llegar a cada miembro venga en su justa y atemperada y conveniente medida. Tal es la primera función del cerebro y el primero y más general servicio que hace a todos los miembros. De aquí que los nervios sean de dos clases: primeramente unos son instrumentos u órganos que sirven a la potencia sensitiva principal residente en (p. 54) el corazón, de modo que cada sentido percibe su sensación propia y característica; en segundo lugar otros nervios son igualmente órganos de los miembros que sirven al apetito residente en el corazón, dándoles virtud para moverse con movimiento voluntario. El cerebro sirve, pues, al corazón prestando su ayuda a los nervios de la potencia sensitiva para que sus funciones continúen dando el suministro necesario para velar por su conservación. El cerebro sirve también al corazón prestando su ayuda a los nervios del movimiento voluntario para que sus funciones continúen dando a los miembros orgánicos el movimiento voluntario que sirve al apetito residente en el corazón. Las raíces de muchos de estos nervios que salen del cerebro mismo, van cubiertas con lo que conserva sus potencias, mientras que muchas otras de esas raíces nacen de la médula espinal. Por su parte superior, la médula espinal se une con el cerebro, el cual de consuno con la médula presta su ayuda a los nervios. De aquí que la función de la potencia imaginativa solamente tiene lugar cuando el calor del corazón le viene en una medida determinada. Del mismo modo el pensamiento de la potencia racional se da únicamente cuando el calor le viene con cierta medida determinada, esto es, en la propia de su acción. Otro tanto se diga de la conservativa (de las formas) y de la memorativa respecto de sus objetos. — Sirve también el cerebro al corazón en cuanto distribuye el calor en aquella medida justa y atemperada que conviene a la imaginativa y en aquella que conviene a la cogitativa y al juicio y finalmente en aquella que conviene a la conservativa y a la memorativa (p. 55). En una parte del cerebro se regula la medida que conviene a la imaginativa, en otra la que conviene a la cogitativa, y en otra tercera la que conviene a la conservativa y a la memorativa. De aquí que el corazón como fuen-

te del calor natural congénito, no podrá aun en su mayor eficacia proporcionar un calor excesivo, y tal que no se repartiría por todos los miembros sin exceso ni defecto. El calor de suyo no tiene otro temperamento que el que por su parte intenta el corazón. Siendo, pues, esto así, es necesario que el calor que se distribuye a los miembros tenga su medida justa y atemperada. El calor no viene del corazón en esa medida que convendría a las acciones propias. Para esto el cerebro, frío naturalmente y húmedo, lo proporciona respecto de los otros miembros. En el cerebro se da también una energía psíquica por la que el calor del corazón se distribuye en una medida justa y determinada. Como los nervios que sirven a la potencia sensitiva (sensitivos) y para el movimiento (motores), son de naturaleza térrea y quedan fácilmente secos, exigen el ser humedecidos y tener cierta blandura que les facilite el alargarse y encogerse. Los nervios que sirven a la potencia sensitiva, necesitan además el espíritu natural congénito que en manera alguna puede contener humo. Ahora bien, el espíritu natural congénito que corre por las partes del cerebro, es de esta condición. Por ser excesivo y fogoso el calor del corazón, no parten de él las raíces de los nervios que prestan su ayuda a la conservación de las potencias del corazón (p. 56) porque se secarían fácilmente o se disolverían y así se echarían a perder sus potencias y sus acciones o actividades. Estas raíces parten, por el contrario, del cerebro y de la médula espinal, que ambas son cosas muy húmedas. De ahí pasa a los miembros cierta humedad que los conserva blandos y muelles y así se conservan las potencias psíquicas. Para esto necesitan algunos miembros que la humedad que les ha de ir penetrando sea acuosa y muy fina y sin viscosidades, mientras que otros, por el contrario, necesitan cierta viscosidad. Los primeros tienen sus raíces en el cerebro, mientras que los segundos las tienen en la médula espinal y los que necesitan muy poca humedad nacen de las vértebras inferiores y del coccyx. Después del cerebro viene el hígado y luego el bazo y por fin los miembros genitales. Toda potencia que reside en un miembro debe ejercer una acción corpórea, en virtud de la cual el miembro emite cierto cuerpo que se dirige a otro cuer-

po. Para esto es necesario o que éste otro cuerpo esté unido con el primero al modo como muchos nervios se unen con el cerebro o con la médula o que al menos tengan ciertos canales y vías que los unan a los miembros y por los cuales correrá o circulará aquel cuerpo. Esta potencia o sirve al nervio o se sirve de él, v. gr., la boca, el pulmón, los riñones, el hígado (p. 57), el bazo y otros. Cuantas veces es necesaria o debe ejercerse una acción anímica de un miembro en otro, debe necesariamente darse entre ambos un paso corpóreo, v. gr., la acción del cerebro sobre el corazón. El primer miembro que se forma es el corazón, después nace el cerebro, luego el hígado, el bazo y finalmente siguen los otros miembros. Los órganos genitales son los últimos en entrar en ejercicio. Su dominación en el cuerpo humano es muy pequeña, como se ve esto muy claro en los testículos que conservan el calor masculino y el espíritu masculino y ambos parten del corazón en los animales masculinos que poseen testículos. La potencia generativa en parte es principal y en parte es sirviente u oficial. Como principal reside en el corazón y como sirviente en los órganos genitales y como tal hace dos cosas: Primeramente prepara la materia de que quedará el animal constituído; en segundo lugar, le da la forma de su especie animal y mueve la materia hasta lograr la forma de aquella especie. La potencia que prepara la materia, es una potencia femenina, mientras que es masculina la que da la forma. La hembra es tal por la virtud de poder preparar la materia, mientras que el varón es tal por la virtud de poder dar a aquella materia la forma de la especie que es propia de ella. El miembro que sirve al corazón para darle la materia animal (p. 58) es el útero, al cual para que la materia pueda recibir la forma, sea del hombre, sea de cualquier otro animal, sirve el miembro que genera el semen, porque cuando el semen viril cae en el útero femenino encuentra allí la sangre que el útero había preparado para recibir la forma humana. A esta sangre da el semen capacidad para moverse hasta que de la sangre se van formando los miembros del hombre y hasta obtener la forma de un miembro cualquiera y, brevemente dicho, la forma humana. La sangre preparada en el útero sirve de materia al nuevo ser (al hombre) y el semen vi-

ril mueve aquella materia hasta obtener en ella la forma. El semen viril respecto de la sangre preparada en el útero es como el cuajo por cuya virtud queda coagulada la leche. Como el cuajo hace coagular la leche sin ser parte de lo coagulado ni tampoco la materia, así tampoco el semen viril es parte de lo coagulado en el útero ni tampoco es la materia. El embrión queda constituído del semen viril como del cuajo queda constituído lo coagulado e igualmente queda el embrión constituído de la sangre del útero como de la leche fresca queda constituído lo coagulado y como del cobre queda constituído el vaso. Lo que da origen al semen en el hombre son los vasos en que se encuentra el semen, a saber las venas que se hallan debajo de la piel del pubis a las que prestan en eso alguna ayuda los testículos. Estas venas van a desembocar al canal del miembro viril para llevar la corriente de esas venas a dicho canal del miembro viril y corre luego el semen viril por el canal hasta (p. 59) verterse en el vientre y hace a la sangre que allí encuentra, principio de una potencia por la que se irá alterando hasta originar así los miembros, como la forma de cada miembro y la forma misma de todo cuerpo. El semen viril es el instrumento masculino. En cuanto a los instrumentos, unos van unidos y otros van separados. Tenemos un ejemplo en el médico: La mano es un instrumento con que el médico manipula; la lanceta es el instrumento con que el médico manipula; y las drogas son también instrumento con que el médico manipula. Pero las drogas son un instrumento separado y tan sólo se verán unidas con el médico cuando éste las hace y confecciona, infundiéndoles y comunicándoles eficacia para mover el cuerpo enfermo hacia la salud. Cuando esa eficaz medicina introducida en el interior del cuerpo enfermo obtiene su propio efecto, moverá el cuerpo a la salud, pero para entonces ya el médico que la introdujo, puede estar ausente y aun puede haber muerto. Las drogas representan aquí el semen viril. La lanceta tan sólo por estar unida al médico que la usa y emplea, puede hacer algo. La mano le estará aun más unida que la misma lanceta. Las drogas, pues, obran por su eficacia aun sin estar ya más unidas al médico. Esto se ha de decir también del semen viril o esperma que es el instrumento que proporciona el elemento mas-

culino y tiene eficacia aun después de separado del varón. Los vasos del semen viril y los testículos son respecto de la generación instrumentos unidos al cuerpo. Las venas que como instrumentos del semen viril reciben la eficacia principal que reside en el corazón, son como la mano del médico que confecciona las drogas y les infunde y comunica eficacia motora para mover el cuerpo del enfermo a la curación. Esas venas que naturalmente utiliza el corazón, son una especie de instrumentos para (p. 60) dar al esperma o semen viril eficacia con que mover la sangre, preparada en el útero o matriz, a la forma de aquella especie animal. Una vez que del semen o esperma ha recibido la sangre eficacia para educir esa forma, lo primero que se forma es el corazón. Su constitución permite prever la constitución de los demás miembros según que del corazón van logrando y obteniendo sus potencias. Si con la potencia nutritiva se producen en él las potencias que preparan la materia, se irán constituyendo los demás miembros en cuanto miembros femeninos, mientras que si se produce la potencia que prepara la forma, se constituirán los demás miembros en cuanto miembros masculinos. De aquellos vienen los miembros genitales pertenecientes a la hembra y de éstos los pertenecientes al macho. Finalmente se originan todas las potencias anímicas y esto de un modo análogo en la hembra y en el macho. Estas dos clases de potencia, la masculina y la femenina, en la especie humana aparecen separadas en dos individuos; pero en muchas de las plantas ambas potencias aparecen perfectamente unidas en un mismo individuo, v. gr., en muchas de las plantas que se propagan por semillas. Las plantas preparan la materia, esto es, las semillas y con ellas comunican la potencia que las impulsa hacia la forma, porque en la semilla hay una disposición para recibir la forma y hay una potencia para moverse a la misma forma. Lo que le da disposición para recibir la forma es la potencia femenina, mientras que lo que le hace ser principio que la impulsa hacia (p. 61) la forma, es la potencia masculina. También entre los animales se dan algunos que tienen un modo de ser análogo, y se dan también otros cuya potencia femenina es perfecta, poseyendo, además, una potencia masculina imperfecta que obra tan sólo en cierta medida (grado)

para luego cesar. Sin embargo, esa potencia femenina necesitaría una ayuda de afuera, v. gr. desovan y echan fuera huevecillos estériles o infecundados, como se ve en muchas especies de peces que al desovar ponen los huevecillos en ciertos lugares y luego les siguen los peces machos y lanzan sobre ellos cierta humedad y entonces un huevecillo cualquiera que recibe aquella humedad, se convertirá en un nuevo animal, mientras que se corromperá el que no la recibe. No es éste el caso de la especie humana, en la cual ambas potencias se hallan separadas en dos individuos caracterizados ambos por órganos propios — tales son los órganos genitales ya bien conocidos —; pero las demás cosas son análogas en ambos sexos. Así (exceptuadas las dos potencias precitadas) les son comunes todas las demás potencias psíquicas. Sin embargo, entre los miembros comunes son más calientes algunos órganos del varón; también los miembros locomotores y motores son en el varón más fuertes y eficaces. Entre los accidentes psíquicos que inclinan a la violencia, v. gr., a la ira y a la dureza, suelen ser en la mujer más débiles y en el varón más vehementes. Hay también accidentes psíquicos que inclinan a la suavidad (debilidad), v. gr., la dulzura y clemencia; estos son más propios de la mujer. No obsta esto para que haya hombres que poseen modos de ser psíquicos semejantes (p. 62) a los de las mujeres y mujeres que los poseen semejantes a los de los hombres. Se distinguen, pues, por los accidentes dichos en la especie humana las mujeres y los varones, pero en las potencias sensitivas, imaginativas y racionales no se distinguen. Los objetos exteriores producen en las potencias sensitivas auxiliares las representaciones de los sensibles. Los sensibles de distintas especies percibidos por los cinco sentidos convergen todos en una potencia sensitiva principal. De esos sensibles producidos en estas potencias se originan las representaciones de los fantasmas en la potencia imaginativa, en la cual se conservan, aun desaparecida la constatación de los sentidos externos. La imaginación como juez los examina; unas veces separa unos de otros, otras veces los compone entre sí en tantas especies de composiciones que no se pueden contar; y unas veces son falsas y otras son verdaderas.

Capítulo veintidós: *De cómo conoce la potencia racional y cuál es la causa de ese conocimiento.*

Después de esto resta que en la potencia racional se impriman las diversas clases de inteligibles. Entre los inteligibles de cuya naturaleza es imprimirse y representarse en la potencia racional, unos son inteligibles que en sí mismos son entendimientos en acto e inteligibles en acto — son seres exentos de materia —; otros inteligibles no son en sí inteligibles en acto, v. gr., las piedras, las plantas, y, en general (p. 63), los cuerpos o lo que existe en cuerpos dotados de materia, la materia misma y cuanto por ella subsiste — estos seres no son ni entendimientos en acto ni inteligibles en acto —. En el entendimiento humano que naturalmente desde el comienzo conviene al hombre, hay cierta disposición que, en una materia preparada para recibir los inteligibles, es en potencia un entendimiento, el entendimiento material, y en potencia es también un inteligible. Todas las demás cosas que existen en la materia y la materia misma y las que están dotadas de materia, no son en sí mismas ni entendimiento en acto ni entendimiento en potencia, sino que son inteligibles en potencia y pueden devenir inteligibles en acto. Por sí solas no son suficientes para devenir inteligibles en acto. Tampoco en la potencia racional ni en lo que la naturaleza le ha concedido, hay suficiencia para devenir entendimiento en acto, sino que, por el contrario, para convertirse en entendimiento en acto es necesario un ser externo que la reduzca de la potencia al acto. El entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto, cuando llegan a realizarse y actuarse en él los inteligibles. Igualmente los inteligibles en potencia se reducen a inteligibles en acto, cuando llegan a ser objeto del entendimiento en acto, pero primero preexigen un ser externo que de la potencia los reduzca al acto. Este agente que de la potencia los reduce al acto, es una esencia cuya substancia es ser entendimiento en acto y separado de la materia. Este tal entendimiento es el que confiere al entendimiento hílico o material que es entendimiento en potencia (p. 64), algo que equivale a la luz que el sol confiere a la

vista. La proporción del entendimiento inmaterial al entendimiento material o hílico es análoga a la del sol a la vista. La vista es cierta potencia y disposición de la materia. Antes de ver, es visión en potencia y los colores antes de ser vistos son colores visibles en potencia. En sola la naturaleza de la potencia visiva que se da en el ojo, no hay suficiencia para convertirse en visión en acto, ni la naturaleza de los colores es suficiente para convertirlos ella por sí sola en colores visibles en acto. El sol ha de dar a la vista la luz que la alumbre y dará a los colores la luz que los alumbre. Mediante la luz que viene del sol, la vista llegará a ser vidente en acto y se convertirá en vista en acto. Igualmente mediante la luz los colores llegarán a ser visibles en acto después de haber sido visibles en potencia. Del propio modo, un entendimiento en acto confiere al entendimiento material o hílico algo que se imprime en él. Esa huella (ese algo) respecto del entendimiento material o hílico es como la luz respecto de la vista. Como la vista mediante la luz ve a la luz misma que es la causa de su visibilidad y ve al sol que es la causa de la misma luz y ve los objetos que de visibles en potencia han llegado a ser visibles en acto: así el entendimiento material o hílico mediante algo que es como la luz respecto de la vista, conoce ese algo y mediante él (p. 65) ese entendimiento material o hílico conoce al entendimiento en acto que es la causa de las representaciones de aquel algo en el entendimiento hílico y conoce los objetos que de inteligibles en potencia han llegado a ser inteligibles en acto y así después de haber sido entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto. La acción de aquel entendimiento separado en el entendimiento material o hílico es como la acción del sol en la vista. Por eso se llama *entendimiento agente*. Su puesto y grado entre los seres separados que mencionamos al hablar de la Causa Primera, es el décimo. El entendimiento material se llama también *entendimiento paciente*. Cuando en la potencia racional produce el entendimiento agente aquello que es como la luz respecto de la vista, entonces los sensibles conservados en la imaginativa se convierten en inteligibles de la potencia racional y esos son los inteligibles primeros comunes a todos los hombres, v. gr., que ʿel todo es mayor que la

parte' y que 'las magnitudes iguales a una misma cosa son iguales entre sí'. — Los inteligibles primeros comunes a todos los hombres son de tres clases: La primera contiene los principios de la geometría especulativa; la segunda, los principios de lo honesto e inhonesto en las cosas que el hombre debe hacer; la tercera, los principios útiles para comprender las maneras de ser de los seres cuya existencia no puede ser objeto de una acción humana, dando a conocer sus principios y sus grados, v. gr., el conocimiento de los cielos, de la Causa Primera y de los demás (p. 66) principios últimos y lo que debe su origen a esos principios.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

(Concluirá.)

UNA CARTA GRANADINA EN EL MONASTERIO DE GUADALUPE

La historia de los Naṣrīes, última dinastía musulmana de al-Andalus, es particularmente oscura, por escasez de datos históricos, en lo referente a casi todo el siglo XV, salvo los años finales del mismo. Sólo noticias aisladas y esporádicas tenemos sobre aquel período, la mayor parte de ellas facilitadas por las referencias al reino granadino que se encuentran en las crónicas cristianas, referencias que, en gran parte, hacen alusión a la actividad diplomática habida entre ambos bandos, registrando intercambio de embajadas y otros pormenores.

Indudable y preferente interés revisten las cartas y documentos suscritos en estos años, principalmente los emanados de la cancillería granadina, que en número hasta ahora escaso van apareciendo, diseminados por los distintos Archivos. A incrementar este grupo viene la carta objeto del presente estudio, que se conserva en el Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (Cáceres) [1], y cuyo texto es el siguiente:

Nos don Mahomad por la gracia de Dios Rey de los moros al nuestro muy amado e muy sabio e muy enuiso e estableçido e esforçado Arçobispo de Toledo / vos embiamos mucho saludar asy como aquel para quien querriamos vida e salut con acreçentamiento de mucha onrra, asy como vos querriedes. Fa/semos vos saber que nos em-

[1] Durante mi reciente visita a este Monasterio tuve ocasión de conocer a su competente Archivero, el Padre Fray Arturo Alvarez, quien tuvo la amabilidad de enseñarme el documento y de enviarme, posteriormente, el microfilm del mismo. Le expreso, por ello, mi sincera gratitud.

biamos nuestro seruidor alcayde Çayde Alamin en mensajeria al muy alto e muy ensalçado Rey de Castilla nuestro herma/no e amigo sobre algunas cosas que cumplen a nuestro seruiçio el qual sea en vuestra encomienda e ayudado de uos en las cosas quel vos oviere menester / en lo qual nos faredes plaser e seruiçio. E en las cosas que a vos cumplieren de nuestra casa escriuidnos que nos las mandaremos complir a onrra vuestra. E / Dios vos aya en la su santa guarda. Escripta en la nuestra çibdat de Granada ocho dias de setiembre. صحّ هذا

Se trata, como se ve, de una credencial dirigida al Arzobispo de Toledo por Muḥammad, rey de Granada, presentándole a su mensajero, Çayde Alamin, sin consignar otros datos de importancia, sólo su expedición en la ciudad de Granada a 8 de septiembre de un año no determinado. Está redactada en castellano, escrita sobre papel, con letra del siglo XV anterior a los Reyes Católicos, y su texto es breve, ocupando solamente cinco líneas. Va refrendada al final por el صحّ هذا acostumbrado en esta clase de documentos y lleva el sello en lacre del rey granadino.

No se indica el nombre del Arzobispo toledano al que va dirigida, limitándose únicamente a consignar su dignidad eclesiástica. Como es corriente en muchas cartas de este género, tampoco se menciona en ella más que el nombre propio del monarca que la expide, sin precisar cuál fuera su *laqab* o su genealogía. Sin embargo, gracias a la leyenda del sello en lacre que acompaña a la carta y en la que figura el título de al-Mutamassik antepuesto al nombre de Muḥammad, podemos identificar con toda precisión al monarca que la expidió como Muḥammad VIII, quien además de este título de al-Mutamassik bi-Allāh, llevó el de al-Ganī bi-Allāh [1].

En torno a la figura de este soberano naṣrī ha habido contradicciones por parte de los historiadores. Hasta hace poco tiempo venía identificándosele con el que las fuentes apodan «El Zurdo» y se le admitía como legítimo e inmediato

[1] Vid. L. Seco de Lucena, *Nuevas rectificaciones a la historia de los Naṣríes*, apud Al-Andalus, XX (1955), p. 399.

sucesor de Yūsuf III. El Prof. Seco de Lucena, sin embargo, tras un detenido estudio, emitió la teoría de que Muḥammad VIII no era sino el citado en las crónicas castellanas con el sobrenombre de «El Pequeño», el cual sucedió a su padre Yūsuf III en 1417 y fué destronado dos años más tarde por Muḥammad IX «El Zurdo», quien, a su vez, lo fué el 1427 por el propio Muḥammad VIII, que reinó de nuevo durante otros dos años hasta que definitivamente «El Zurdo» le destronó y encerró en prisión, dándole muerte poco tiempo después [1]. Se plantea, pues, en lo que a nosotros concierne, precisar en cuál de los dos reinados de Muḥammad VIII fué escrita la carta.

Para ello nos servirá de gran utilidad el nombre del mensajero granadino que en la misma se cita, el alcaide Çayde Alamin así como la posible identificación del Arzobispo toledano al que va dirigida.

Son varias las veces que el nombre de Çayde Alamin aparece citado en la *Crónica de don Juan II* [2]. A la luz de estas citas, su vida política debió empezar bajo el reinado de Yūsuf III, quien le encomendó distintas misiones diplomáticas cerca del rey de Castilla. Apenas posesionado del trono granadino, envía a un pariente de Çayde, llamado ʿAbd Allāh al-Amīn, a Juan II para notificarle la muerte de su hermano y antecesor Muḥammad VII, al propio tiempo que solicitar la continuación a su favor de la tregua concedida por Castilla a su difunto hermano, lo que en efecto se obtuvo [3].

Entre los sucesos del año 1410, relata la misma *Crónica* con toda minuciosidad la embajada granadina enviada al infante

1 Loc. cit., pp. 398 y s.

2 Atribuída a Fernán Pérez de Guzmán y refundida por Lorenzo Galíndez de Carvajal. Ed. *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 1877, t. LXVIII, páginas 273-695. — Lamentamos no disponer para nuestro estudio de la *Crónica* completa de Alvar García de Santa María, de la que sólo se halla editada la parte correspondiente a los años 1420 a 1434 en la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tt. 99 y 100. El Prof. Carriazo proyecta publicar en breve los años 1406 a 1420.

3 Vid. *Crónica de Don Juan II*, ed. *Bibl. de Aut. Españoles*, t. LXVIII, p. 313.

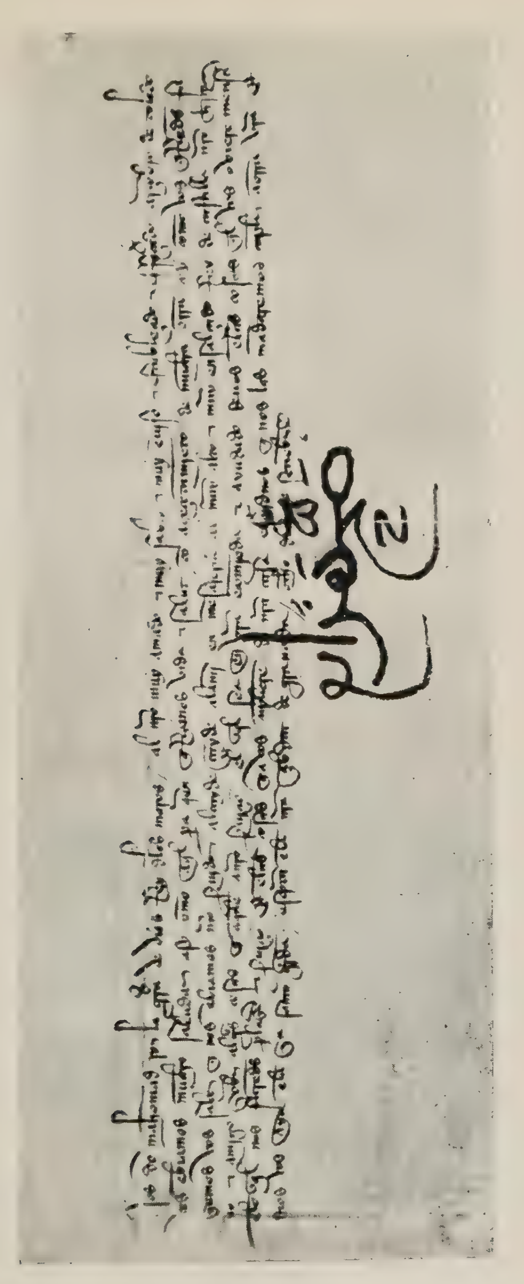
don Fernando, tío y tutor de Juan II, a cuyo frente iba Çayde Alamin, que tenía por objeto solicitar la suspensión del cerco puesto por dicho infante a la plaza de Antequera, como represalia ante el quebrantamiento de la tregua por parte del rey de Granada. En esta ocasión, las gestiones de Çayde Alamin resultaron vanas al tropezar con la firmeza de don Fernando. El defraudado mensajero intentó recurrir entonces a medios poco plausibles para lograr el éxito de su misión. Se puso de acuerdo con varios moros que figuraban entre los sitiadores y proyectó con ellos el incendio del campamento cristiano. Sin embargo sus planes fueron descubiertos al infante por un tal Rodrigo de Vélez quien, fingiéndose musulmán, logró captarse las simpatías de Çayde Alamin el cual, creyéndole adicto e identificado con su causa, le confió los pormenores de su proyecto. El cronista se extiende en relatar con todo detalle esta conspiración tramada por Çayde y el fracaso de la misma [1].

Poco tiempo después de este suceso caía Antequera en poder del infante don Fernando. Los granadinos se apresuraron entonces a solicitar nuevas treguas de Castilla, que les fueron concedidas en este mismo año de 1410, por diez y siete meses, aunque no se consignen los nombres de los emisarios que intervinieron en las negociaciones. Pero sí indica el cronista poco después que Çayde Alamin llegó a Sevilla, ciudad en la que se encontraba el infante, acompañando a los cautivos cristiano que el rey de Granada entregaba según lo estipulado al acordarse la tregua [2].

Es ésta la última ocasión en que el autor de la *Crónica* de

[1] Loc. cit., pp. 324 *b* - 326.

[2] Loc. cit., pp. 333 *b* y 334 *b*. — Alvar García de Santa María da cuenta en su *Crónica* de los intentos que los granadinos venían haciendo desde mucho antes de la firma de las treguas a fin de obtenerlas, y nombra a Çayde Alamin y a un hermano suyo, ʿAlī, como portadores de las cartas que el rey de Granada enviaba a Castilla con tal demanda, extendiéndose luego en detallar los términos en que fué acordada la tregua. Vid. Alvar García de Santa María, fragmento de su *Crónica de Don Juan II*, inserto en el artículo del Prof. Juan de Mata Carriazo, *Un alcalde entre los cristianos y los moros*, apud Al-Andalus, XIII (1948), pp. 65-70.



Carta granadina existente en el Monasterio de Guadalupe.



Sello en lacre de la carta granadina existente en el Monasterio de Guadalupe.

don Juan II de Castilla menciona el nombre de Çayde Alamin. A partir de aquí, se limita a consignar las sucesivas embajadas de Yūsuf III enviadas con igual demanda de concesión de treguas, pero sin precisar el nombre del personaje que iba al frente de las mismas [1].

Al ocurrir la muerte de Yūsuf III en 1417, ya hemos mencionado anteriormente que — según el Prof. Seco de Lucena, quien sigue el relato de Alvar García de Santa María — le sucedió su hijo Muḥammad VIII «El Pequeño», el cual, debido a su menor edad, estuvo sometido a la tutela del alcaide al-Amīn y, al ser destronado por «El Zurdo», el usurpador dió muerte al alcaide [2].

No sabemos quién sería este tutor ya que la *Crónica* de García de Santa María cita únicamente su apellido, no su nombre propio. Desde luego era pariente de Çayde, pero no pudo ser él mismo ya que a ello se opone el protocolo de las treguas entre don Juan II y Muḥammad «El Zurdo» del año 1439, en el que aparece su nombre mencionado con mucha frecuencia [3], y de haber sido Çayde Alamin el referido tutor, y de creer a García de Santa María, estaría ya muerto desde 1419.

Nos consta por el citado protocolo que Çayde desempeñaba un papel político de importancia, el de alfaqueque mayor [4], y que según se desprende de los documentos allí recogidos, debía llevar, junto con el visir Abdilbar, el peso del gobierno. Por otra parte, un hijo suyo, ʿAlī, fué el encargado de negociar estas treguas, en cuyas conclusiones existe una cláusula por la que se

1 Vid. *Crónica de Don Juan II de Castilla*, ed. *Bibl. Aut. Esp.*, t. LXVIII, pp. 342 *a* y 373.

2 Alvar García de Santa María, fragmento de su crónica inserto en el artículo del Prof. Seco de Lucena, *Nuevas rectificaciones a la historia de los naṣrīes*, apud AL-ANDALUS, XX (1955), pp. 394 y ss.

3 Vid. J. Amador de los Ríos, *Memoria histórico-crítica sobre las treguas celebradas en 1439 entre los reyes de Castilla y de Granada*, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. IX (1879), documentos I, II, IX, XII, XIII, XV, XX, XXVII, XXIX, XXXI, XXXIX, XLIII, XLVII, XLIX, LII, LIII, LIV, LIX, LX, LXI, LXII, LXXXI y LXXXIII, pp. 68 y ss.

4 Loc. cit., doc. XIII, p. 77, en el que se le menciona expresamente con este título; y doc. LXXXIII en el que aparece ejerciendo las funciones de su cargo.

estipula el rescate del alcaide Abrahem, otro de sus hijos, prisionero de los castellanos [1].

En la biografía de Çayde Alamin hay, pues, un período de veintinueve años — los que median entre el 1410 y el 1439 — en los que nada sabíamos de su intervención política. En estos años van ocupando sucesivamente el trono granadino, además de Yūsuf III, Muḥammad VIII, Muḥammad IX y Yūsuf b. al-Mawl. De todos ellos sólo nos constaba con certeza que sirviera a uno, «El Zurdo», en la tercera etapa de su reinado. Hoy, sin embargo, gracias al documento que publicamos, venimos a llenar un poco el vacío de estos años que dejan las crónicas en torno a la figura de este personaje, ya que le vemos actuar de mensajero bajo el reinado de Muḥammad VIII.

No deja de sorprender, no obstante, que un leal servidor de Yūsuf III y de su hijo y sucesor, y uno de cuyos familiares ejerció la tutela de éste, el menor Muḥammad VIII y fue asesinado por «El Zurdo», aparezca luego en 1439, gozando del favor del usurpador, asesino, además, de «El Pequeño» [2]. En el actual estado de las investigaciones sobre este oscuro período de la dinastía naṣrī, nada puede decirse para dar una explicación satisfactoria a este hecho, salvo pensar en un cambio de actitud de Çayde, llevado por el afán de medrar con el nuevo soberano. Dar una explicación más honrosa para Çayde y suponer que «El Zurdo» hubiera sido el inmediato sucesor de Yūsuf III y quien ostentara en realidad el título de al-Mutamassik bi-Allāh, que fuera luego destronado por «El Pequeño», el cual reinara sólo una vez y no dos, sería dar un paso atrás y rebatir las conclusiones del Prof. Seco de Lucena, emitidas tras minucioso estudio de documentos, con simples hipótesis por nuestra parte, lo cual no sería científico ni ortodoxo. Pero sólo con este argumento no demostrable quedaría explicado el raro proceder de Çayde Alamin de un modo favorable para él, ya que entonces no apa-

[1] «Háse de entregar al dicho rey de Granada, el Alcayde Abrahem, fijo de Zayde Alamin, desde el día que la dicha tregua se otorgare fasta treynta días primeros siguientes». Loc. cit., doc. LXXVII, p. 129.

[2] Vid. Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. J. de M. Carriazo. Madrid, 1946, p. 91.

recería sirviendo a dos monarcas rivales, legítimo uno y usurpador el otro, sino a la misma persona en dos momentos distintos de su accidentado reinado. Esto supuesto, habría que negar autenticidad, como consecuencia, a la *Crónica* de García de Santa María y pensar en un solo reinado de «El Pequeño», de 1427 a 1429.

De seguir la teoría sentada por el Prof. Seco de Lucena, el monarca que llevó el título de al-Mutamassik bi-Allāh fue Muḥammad VIII «El Pequeño» y a él corresponde, por tanto, la redacción de la carta que hoy estudiamos. Según la cronología dada por el citado Profesor, la fecha de la misma oscilaría entre los años 1417 a 1419, y 1427 a 1429, exponentes, respectivamente, de las dos etapas de su reinado. Para resolvernos por una u otra de ambas posibilidades, sería de gran utilidad la identificación del Arzobispo toledano al que va dirigida la carta.

Entre las distintas personas que ocuparon tal dignidad eclesiástica bajo el reinado de Juan II, resalta la figura de don Sancho de Rojas por la destacada actuación que tuvo durante la minoría del monarca castellano. El cronista no escatima ocasión para poner de manifiesto la injerencia del Arzobispo en las cuestiones de gobierno y su destacada influencia, junto con su marcada adhesión a don Fernando de Aragón. Él fue quien arregló la boda del rey don Juan II con doña María, hija del monarca aragonés, cuando ya estaba casi concertado su enlace con una infanta portuguesa [1]. Tal era su intervención en los asuntos de estado que «todos los hechos del Reyno se despachaban por su mano» y «ninguna cosa se hacía salvo lo que el Arzobispo quería» [2]. Esta influencia de don Sancho de Rojas duró hasta que don Juan II se ocupó personalmente del gobierno al cumplir los catorce años de edad, a partir de cuyo momento el Arzobispo se vió relegado a un segundo plano de importancia. Lo anteriormente expuesto nos hace pensar en la posibilidad de ser este Arzobispo don Sancho de Rojas el destinatario de la carta.

1 Vid. *Crónica de Don Juan II*, ed. *Bibl. de Autores Españoles*, t. LXVIII, p. 376.

2 Loc. cit., p. 376.

Nada tendría de extraño que el rey de Granada se dirigiera a tan poderoso personaje, pues de lograr interesarle en su favor para el asunto objeto de la embajada, no cabe duda que habría de ser un inmejorable valedor en la Corte.

De confirmarse esta sugerencia, la carta debió ser escrita en el primer reinado de Muḥammad VIII y alrededor del 1418, pero no después de esta fecha, ya que a partir de entonces la estrella política del Arzobispo había empezado a declinar.

Nada sabemos en concreto del motivo que ocasionó la embajada y solo conjeturas pueden aventurarse. Sin embargo, conocemos por la *Crónica de Don Juan II* que en este año de 1418 hubo una renovación de las treguas establecidas con Castilla, las cuales hubieran finalizado en el mes de abril del siguiente año, de no haber sido prorrogadas por otros dos más [1]. En nuestra opinión, Çayde Alamin quizá debió intervenir personalmente en esta prolongación solicitada por los granadinos, aunque el cronista no mencione expresamente su nombre, siendo la carta que estudiamos su credencial para esta ocasión, cerca del Arzobispo de Toledo, cuya destacada influencia política ha quedado puesta de relieve. Por otra parte, en ella se consigna que fue escrita un 8 de septiembre, que es una anticipación razonable de seis meses sobre la expiración de la tregua para iniciar los trámites de su prórroga.

RAFAELA CASTRILLO.

[1] Loc. cit., pp. 375 *b*-376 *a*.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLIX

En mi despedida a Leopoldo Torres Balbás desde esta Revista (AL-ANDALUS, XXV [1960], pp. 257-262) expresé mis dudas sobre la posibilidad de reanudar la *Crónica Arqueológica de la España musulmana*, que para nosotros irá siempre ligada al recuerdo del inolvidable amigo muerto. Decía allí que proseguirla «sería dificilísimo, si no imposible, salvo milagro». Pero el milagro se ha producido. Cuando estaban para agotarse los materiales que quedaban en cartera, hemos recibido valiosísimos ofrecimientos y sobre todo la promesa del gran sabio francés, el incomparable hispanófilo y antiguo amigo de esta Casa, Mr. Henri Terrasse, de sustituir a Leopoldo Torres en la dirección de la *Crónica*, para que ésta pueda seguir publicándose. El admirable y piadoso gesto del ilustre Director actual de la «Casa de Velázquez», que es por sí mismo garantía de éxito, nos ha conmovido profundamente. Los lectores habituales de AL-ANDALUS sabrán apreciarlo tan bien como nosotros y con nosotros se asociarán en nuestra cordial gratitud a Mr. Terrasse y en el homenaje que así rendimos todos a la imperecedera memoria de quien creó esta sección y por tanto tiempo la mantuvo con su tesón y con su ciencia.

E. G. G.

SUMARIO: *Las célosías de las fachadas de la gran mezquita de Córdoba*, por Klaus Brisch. — *La reviviscence de l'acanthe dans l'art hispano-mauresque sous les almoravides*, por Henri Terrasse. — *Art almoravide et art almohade*, por Henri Terrasse. — *De nuevo sobre Darabenaz*, por R. M. M.

LAS CELOSÍAS DE LAS FACHADAS DE LA GRAN MEZQUITA DE CÓRDOBA *

a). — Inventario.

PARA describir las celosías de las fachadas, adoptaré un sistema de numeración que sirva para orientar fácilmente y evite repeticiones. Los tramos de las fachadas se cuentan entre los

* Este artículo forma parte de un libro que estudiará también las celosías de las cúpulas de al-Ḥakam II y los tableros calados en las enjutas de su arquería transversal. Este libro constituirá el tomo III de *Madrider Forschungen* del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid. Con la traducción de una parte de esta obra realizo un deseo del eminente arquitecto y excelente amigo don Leopoldo Torres Balbás, que me expresó poco tiempo antes de morir tan inesperadamente. También don Emilio García Gómez me aconsejó hacerlo.

A ellos les agradezco mucho la ocasión de poder presentar una parte de mi estudio sobre la mezquita de la capital de España musulmana en esta Revista española de tanto prestigio.

Quisiera también manifestar mi agradecimiento a la «Deutsche Forschungsgemeinschaft» (Mancomunidad para la fomentación de investigaciones) que me ha permitido permanecer en España dos años. Debo mencionar a los Srs. Drs. Helmut Schlunk y Wilhelm Grűnhagen, Director y Director Adjunto del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid que contribuyeron mucho al éxito de mis investigaciones.

Hubiera sido imposible llevar a cabo mis trabajos sin la cooperación amigable de don Félix Hernández Giménez, que en todo momento me prestó su incondicional apoyo. El ejemplo de este eminente investigador, fue para mí un constante estímulo.

También me prestaron ayuda, bien con sus útiles consejos, bien permitiéndome tomar fotografías, el Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Córdoba, doña Ana María Vicente Zaragoza, Directora del Museo Arqueológico de Córdoba,

contrafuertes, pero solamente aquellos en los cuales hay celosías, sean éstas viejas o nuevas.

Hoy poseemos solamente una parte del inventario que la Mezquita tenía cuando la caída del Califato. Debido a las ampliaciones de la Epoca Califal se han perdido celosías, por ejemplo aquellas de la fachada E. de al-Ḥakam II, que desaparecieron al ampliarse la Mezquita en tiempos de Almanzor. Son por lo menos unas seis probablemente semejantes a aquellas que hemos numerado con 4 *a*, 4 *b*, 5 *a* y 6 *b*. Toda la fachada E. del Oratorio se ha convertido en muro interior, se han demolido los contrafuertes, cerrado las puertas, y se han abierto huecos más grandes. Así las ventanas han quedado inútiles [1].

Las fachadas del Oratorio tienen actualmente 37 tramos entre los contrafuertes, excepto la fachada que da al patio. Uno de los tramos está ocupado por el miḥrāb, de forma rectangu-

don Samuel de los Santos Gener, su antecesor, don Víctor Escribano, en Córdoba, Sr. Dr. Henri Terrasse, Director de la Casa de Velázquez de Madrid, Dr. Selim ʿAbdul Haq, Director General de las Antigűedades de Siria, Dr. Faradj el-ʿQuq, Conservador del Departamento islámico del Museo de Damasco y al señor Dr. Pachor Labib, Director del Museo copto de El Cairo.

La señorita María-Aldea Climent Cirujano en el Cairo, muy amablemente me ayudó en la traducción castellana.

Se utilizan las siguientes abreviaturas:

AH III = Manuel Gómez Moreno: *El arte español hasta los Almohades. Ars. Hispaniae*, III, Madrid 1951.

HE V = Leopoldo Torres Balbás: *Arte califal. Historia de España*, ed. por Ramón Menández Pidal, t. V. Madrid 1957.

EMA I = K. A. C. Creswell: *Early Muslim Architecture*. London 1932.

EMA II = K. A. C. Creswell: *Early Muslim Architecture*, II, London 1940.

MAE I = K. A. C. Creswell: *Muslim Architecture of Egypt*. London 1952.

Hamilton = R. W. Hamilton: *Khirbat al Mafjar*. Oxford 1959.

[1] En la fachada E. de la Mezquita, al morir ʿAbd al-Raḥmān III, había una puerta solamente. (Véase fig. 3, Félix Hernández Giménez, *El codo en la historiografía árabe de la Mezquita mayor de Córdoba*, Madrid 1961.) La fachada E. de la ampliación de al-Ḥakam II era igual a la opuesta al lado O. Había tres puertas que daban acceso al oratorio y otra que daba al Tesoro.

lar. Hay cuatro de estos tramos que no han tenido nunca ventanas, probablemente; los dos del extremo sur, y más posible aún los dos del extremo norte de cada lado.

Hoy tienen solamente celosías 18 tramos, que arrojan un total de 30. (Una celosía ha sido partida en dos, pero se cuentan aquí como una sola: la 4 *a* y 4 *b*).

De estas 30 celosías, 11 son modernas. Solo quedan, por lo tanto, 19 auténticas. Todas ellas son de mármol blanco.

Se cree que existió un número mayor de celosías. Según don Félix Hernández, arquitecto conservador de la Mezquita, había también celosías en el piso inferior de la fachada S. de al-Ḥakam II, o sea en las puertas actualmente existentes.

En la parte O. de la fachada, las puertas comunicaban con el pasadizo del Palacio Califal que iba a la Maqṣūra, y en la parte oriental comunicaban con el Tesoro. Es evidente que en el piso superior había celosías, pues una de ellas existe todavía. Es el número 8 al E. del miḥrāb [1].

En el piso superior de la qibla había también ventanas con

[1] En un texto que data de antes de 626 H., Ibn Gālib nos da a conocer que en los muros de la mezquita había 54 celosías: 15 en la fachada oriental, 15 en la occidental, 18 en la qibla y seis en el pasadizo que comunicaba con el palacio califal y la mezquita. (Edición de Luṭfī ʿAbd el-Badīʿ en *Revue de l'Institut des manuscripts arabes*, Ligue des Etats arabes, t. I, fasc. 2, El Cairo 1955, pp. 272-310, véase p. 298.)—Según este texto ha habido en la fachada S. de al-Ḥakam II solamente una fila de celosías, en la que se halla todavía la celosía nº 8. — La cifra de 15 celosías en cada fachada lateral nos inclina a suponer, que en el tramo más al N. del muro occidental no había celosías, igual que en la parte oriental del edificio. Tenemos así 7 tramos con sus correspondientes 14 celosías para las sendas fachadas laterales. Se podría pensar que se han colocado dos celosías en los tramos más al S. de ambas fachadas laterales. En la parte O. hay un vano sobre la puerta del pasadizo, relleno con ladrillos. Piensa don Félix Hernández que es cosa cristiana. No podemos comprobar si había vano en el lado correspondiente, es decir, en el tramo más al S. de la fachada de Almanzor, puesto que este tramo está cerrado ahora por la sacristía de la iglesia parroquial. Idrīsī no nos da el número de las celosías, pero nos proporciona la descripción de algunos ornamentos. Dice que todas las celosías tienen «des ornements hexagonaux et octogonaux, différents les uns des autres.» Parece que se trata de una observación generalizada de las celosías del testero S. de Almanzor. (Véase el texto con traducción y comentario de A. Dessus Lamarle, Bibliothèque Arabe-Française, VII, Alger 1949).

sus respectivas celosías, una en cada nave, excepto en la nave central, naturalmente. Dos de estas ventanas tienen todavía celosías, pero son modernas, y se encuentran a la derecha y a la izquierda de la nave central sobre las puertas que hay al lado del miḥrāb. El dibujo de una de estas modernas celosías está inspirado en unos fragmentos antiguos, aunque no es seguro que los fragmentos en sí hayan pertenecido a una celosía de este tipo [1].

No se sabe para qué fin estaba destinado el piso existente sobre el pasadizo y el Tesoro, por lo que se cree que estas celosías no han tenido un empleo útil y sirvieron solamente para ventilación.

b). — Mezquita fundacional.

Dos de los tres tramos de la Mezquita de ᶜAbd al-Raḥmān I (169 H. 785-6 d. J.) tienen todavía ventanas. El tramo más al S. tiene un muro sin ventanas, que pertenece a la Capilla de la Purísima, terminado en 1682, aunque se supone que en un momento dado hubo ventanas. El tramo N. tiene dos celosías modernas, pero es probable que antiguamente no hubiera ni siquiera ventanas.

Don Félix Hernández opina, con razón, que no había necesidad de ventanas cerca de las puertas de entrada por las que ya pasaba bastante luz. Teniendo en cuenta que los arquitectos de Almanzor no abrieron ventanas en el tramo correspondiente a la fachada E. se presume con más firmeza que en el tramo O. tampoco existieron ventanas [2].

En el tramo central de la Mezquita fundacional hay una puerta, la única, que da al Poniente. Los historiadores árabes la llaman Puerta de los Ministros, pero hoy se conoce por Puerta de San Esteban [3]. Fué restaurada en el 241 H. (855-6 d. J.) por el Emir Muḥammad.

1 Comunicación directa de don Félix Hernández; igualmente sobre los nuevos fragmentos.

2 Comunicación directa de don Félix Hernández.

3 Nombre citado por Ibn Ḥayyān, apud HE, p. 404.

Podemos creer que tanto las ventanas como las puertas se construyeron desde el primer momento, y que no pertenecen al tiempo de la restauración. Yo me inclino a aceptar esta teoría [1].

2 a

El tema de esta celosía son círculos, unidos por pequeños nudos circulares. El tema está repetido en la distancia de un radio en la dimensión horizontal. El ornamento está, como de costumbre, unido por entrelaces. El sistema infinito, en este caso de cuatro registros, está muy bien encajado en el marco.

A pesar de la simplicidad del tema, el efecto artístico es bastante rico. Debido a su repetición, se forman pasajes horizontales y verticales. En el orden horizontal se encuentran los nudos, en una línea alternando con los hexagonales que se forman entre los perímetros de cuatro círculos. En la otra, los nudos están aislados en los centros de los círculos y por eso resaltan más. Da la impresión que los círculos se corresponden verticalmente, pero las verticales más importantes son los segmentos a los dos lados de los centros. Aquellas están dirigidas hacia arriba y hacia abajo. También los planos que están arriba y abajo de los centros de los círculos forman una conexión vertical; pero en cambio estos planos alternan arriba y abajo, es decir que tienen una tendencia centrípeta dentro del círculo al cual pertenecen.

Las filas de círculos no están formadas por bandas ni por una secuencia de círculos completos, sino por un elemento de cuartos de circunferencia de cuatro diferentes círculos. Los cuartos de círculos están unidos por medio de nudos. Esta forma la voy a llamar «cruz curvada». Este elemento se repite varias veces en la historia de la ornamentación de la Mezquita.

[1] Véase HE V, pp. 403-13 y p. 406, nota 79. Además del mismo autor, *La portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba*, AL-ANDALUS, t. XII, Madrid 1947, pp. 139-144 y E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-Paris 1931, nº 1.

2 b

Esta celosía, muy simple, con pequeños agujeros, repite el ornamento en forma de escamas en un orden horizontal. En la factura y en el cuadro es muy semejante a su vecina, pero es bastante inferior en su efecto artístico.

c). — ʿAbd al-Raḥmān II.

Según el eminente arabista don Manuel Ocaña Jiménez, la primera ampliación de la Mezquita se empezó en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II en 233 H. (848 d. J.) y fué terminada por Muḥammad en 240 H. (855 d. J.) [1].

Los dos tramos de la fachada al poniente de esta parte del Oratorio tienen vanos antiguos, aunque algo restaurados y variados. En el tramo N., 3, se encuentran celosías modernas. En el tramo S., 4, se han puesto las mitades de una celosía completa. Pero no cabe duda de que ésta estaba emplazada en uno de los tramos más al S., donde se encuentra todavía una celosía muy semejante *in situ* (5 *a*). Este tramo ya forma parte de la Mezquita de al-Ḥakam II, por lo que resulta que no poseemos una celosía perteneciente a la primera ampliación de la Mezquita.

d). — al-Ḥakam II.

Las ventanas hasta ahora descritas fueron colocadas, seguramente, en la pared lisa, con excepción de las situadas al lado de la Puerta de San Esteban. Al-Ḥakam II fue el primer soberano que amplió el Oratorio siendo Califa, porque su padre, ʿAbd al-Raḥmān III, prácticamente, no había cambiado el Oratorio. La única reforma suya efectuada en aquella parte de la

1 Manuel Ocaña Jiménez, en *Diccionario de Historia de España*, t. II, Madrid 1952, p. 502.

Mezquita ha sido la renovación del hastial N. Pero esta reorganización tenía razones técnicas, como opina don Félix Hernández [1].

La ampliación hecha por al-Ḥakam II (962-968/9) que hemos de considerar como una Mezquita propiamente dicha, está construída con mucha más suntuosidad. Las fachadas laterales han sido dibujadas como un conjunto arquitectónico, dando al tramo central mucha más importancia en varios aspectos: por ejemplo, el frontis es más alto que los tramos del lado y en el interior la puerta está decorada más ricamente. Toda la superficie del muro exterior está decorada. Las ventanas forman parte de todo el esquema.

Un frontis de forma rectangular aparece ya en Ukhaidir y más tarde en la Mezquita al-Azhar de El Cairo, ambas veces en el interior de los patios.

El señor K. A. C. Creswell, según las fuentes árabes, llama «pīštāq» a esta clase de frontis. Se admite que el hastial del patio de la Mezquita al-Azhar en El Cairo es posterior al de la cordobesa. Pero en vista del ejemplo de Ukhaidir se puede pensar que en el patio de la Mezquita de El Cairo ha habido un «pīštāq» posteriormente [2].

4 a y 4 b

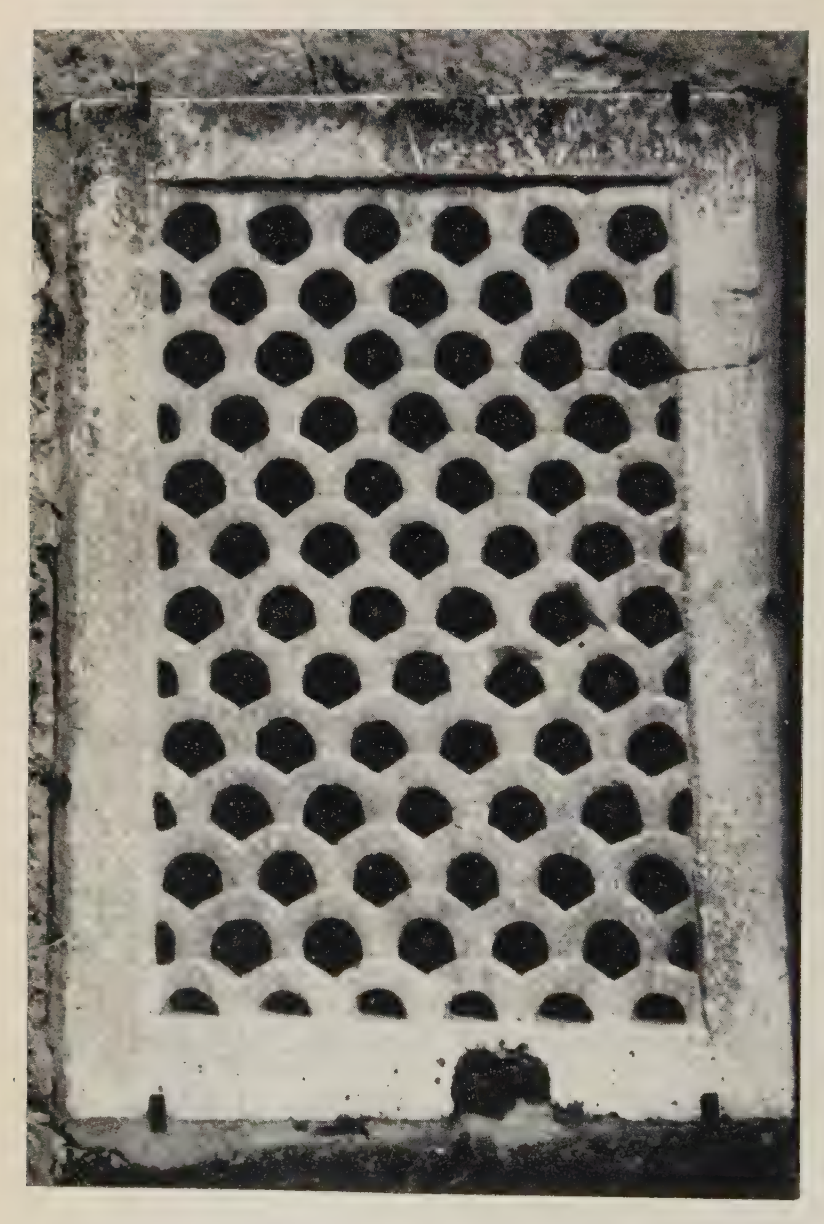
Como ya hemos dicho, se trata de una sola celosía entera partida por la mitad del lado mayor. Es muy semejante a la celosía 5 *a*. Cuando se pusieron las celosías en las ventanas — probablemente en el momento en que se hacía la restauración gótica de la puerta — se colocaron los lados intactos en la parte superior y los serrados en la inferior.

[1] Supone don Félix Hernández que fue preciso construir una nueva fachada delante de la antigua a causa de un terremoto. Véase *loc. cit.*, nota 1, p. 43. En este libro cita además los otros trabajos realizados por ʿAbd al-Raḥmān III: construcción del minarete, el añadir o restaurar galerías en el patio, la ampliación del patio y la dotación de un toldo para el mismo.

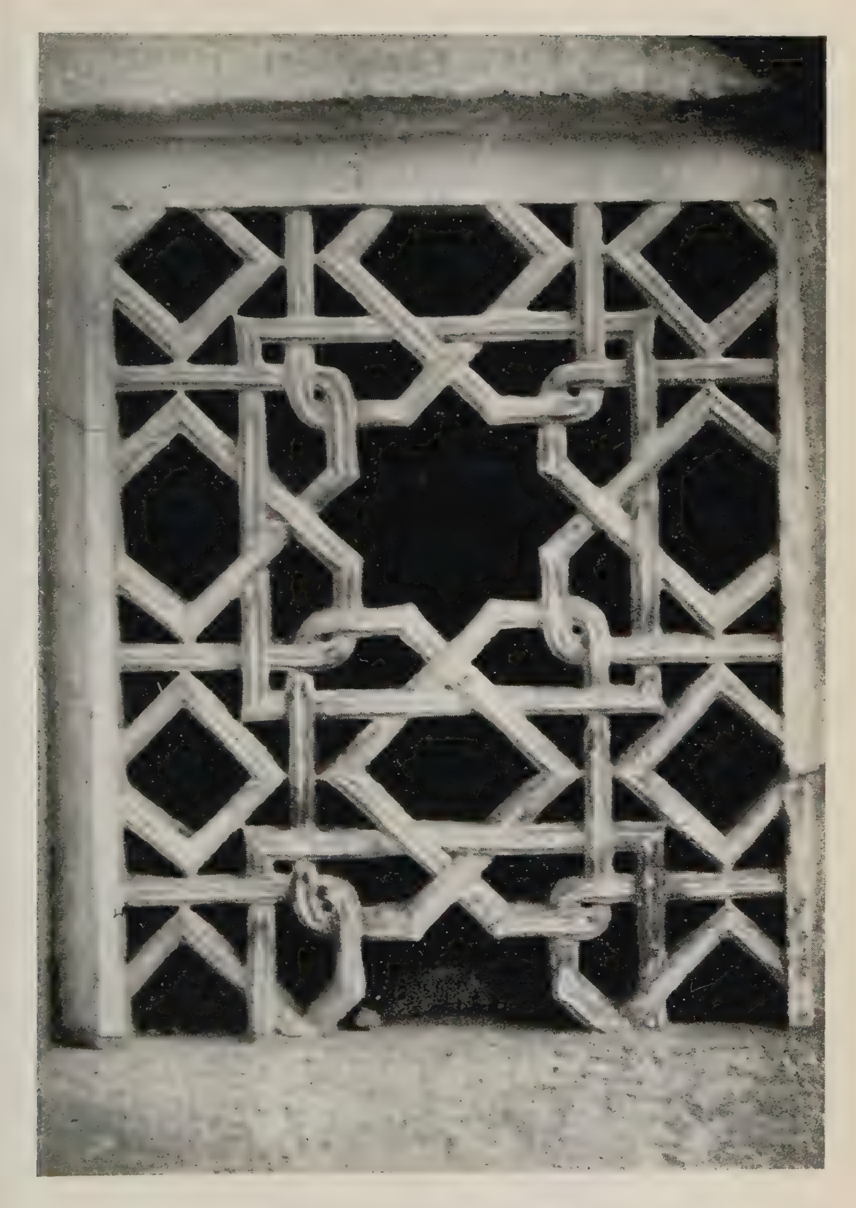
[2] MAE I, 44 y EMA I, p. 66.



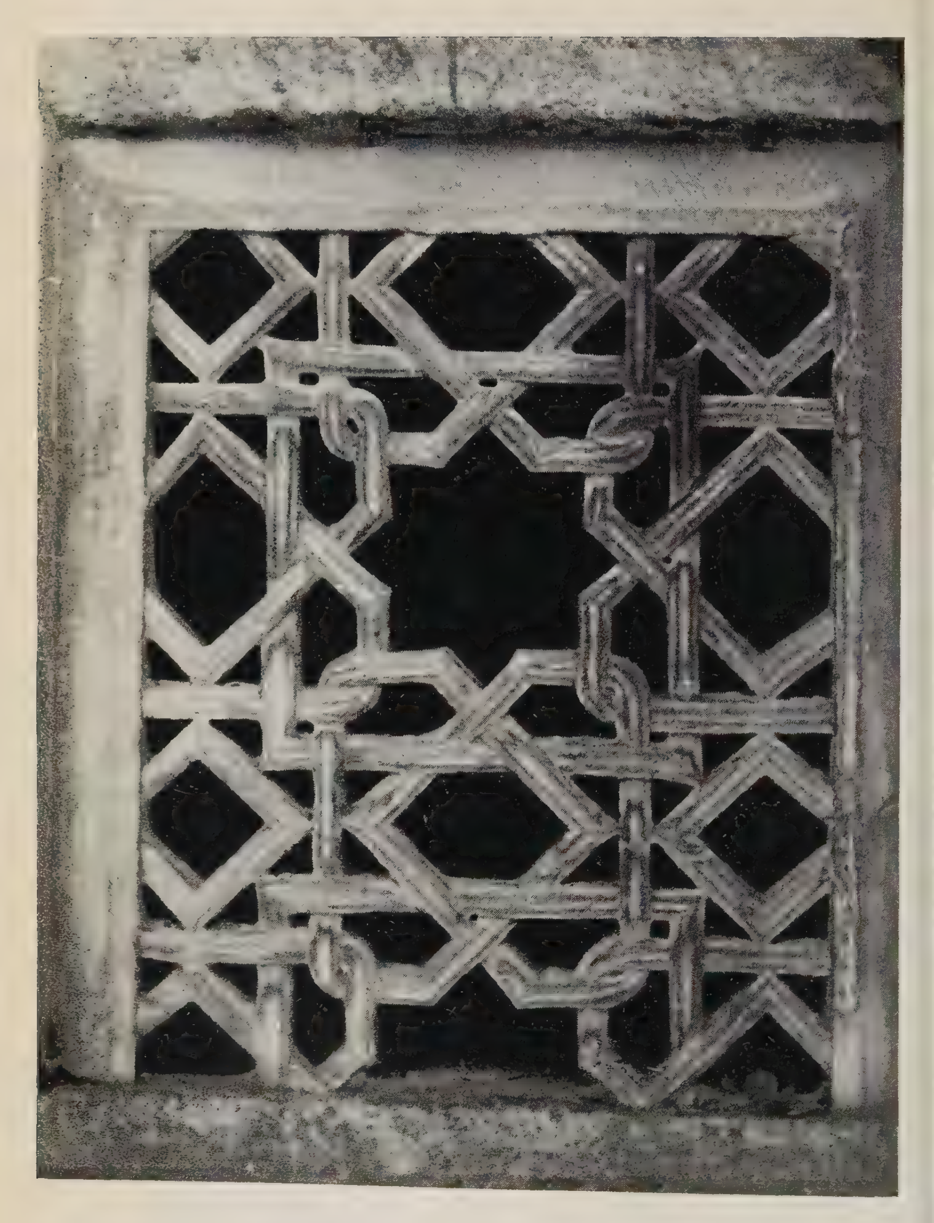
Mezquita de Córdoba. — Celosía 2-a.



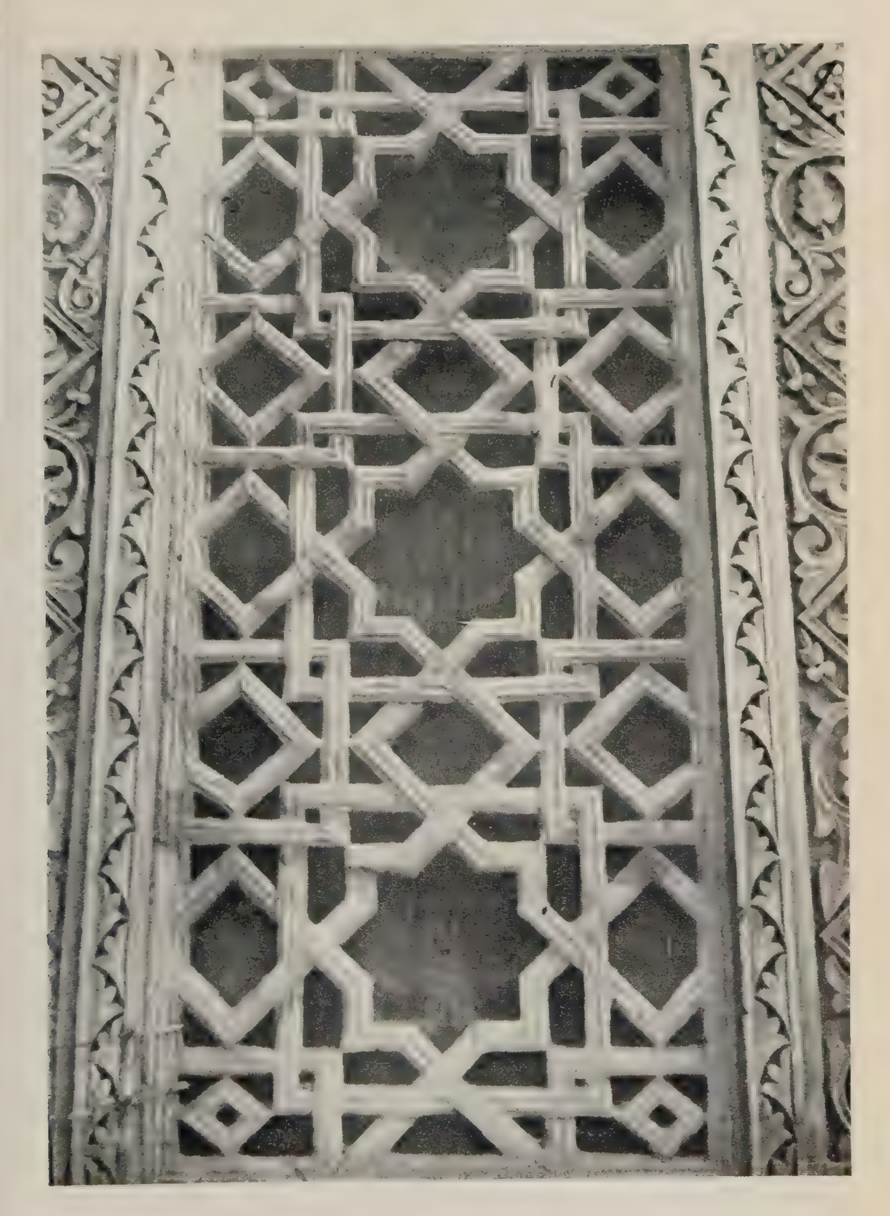
Mezquita de Córdoba. — Celosía 2-b.



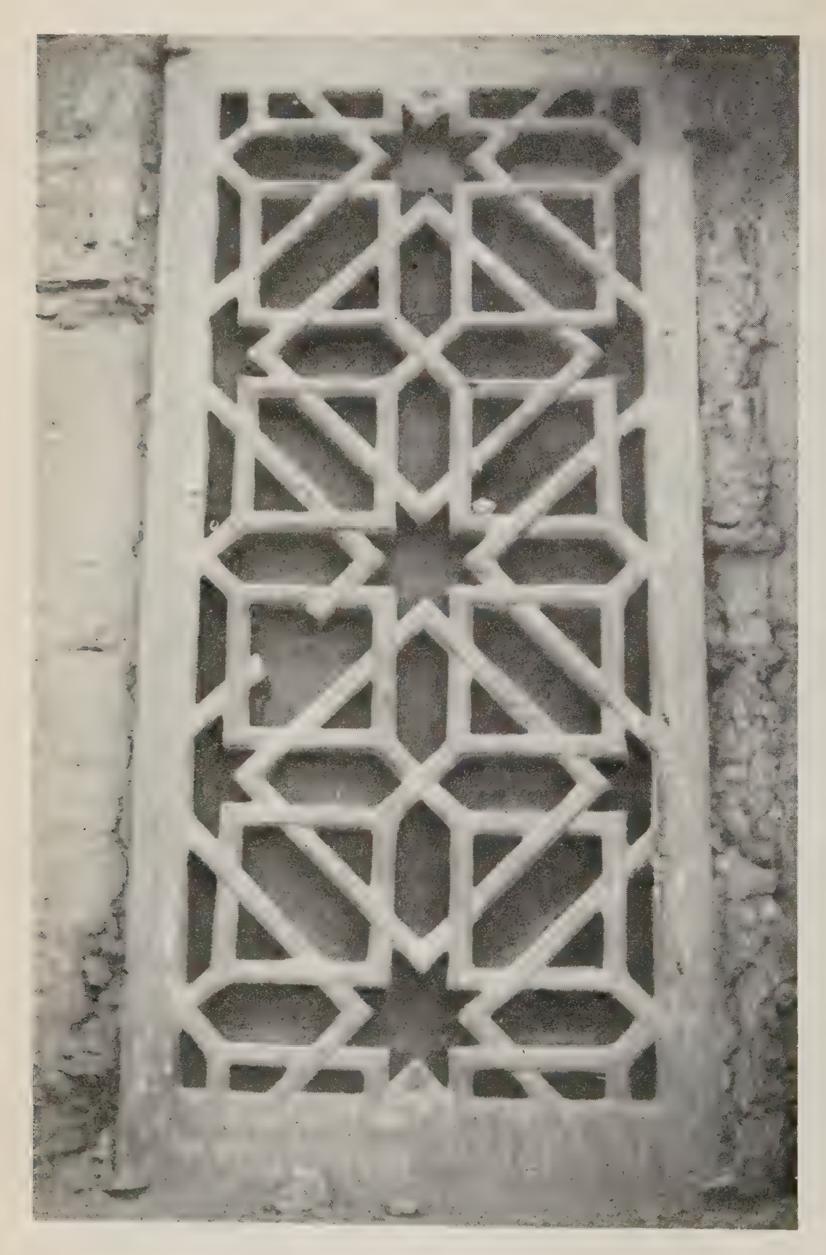
Mezquita de Córdoba. — Celosía 4-a.



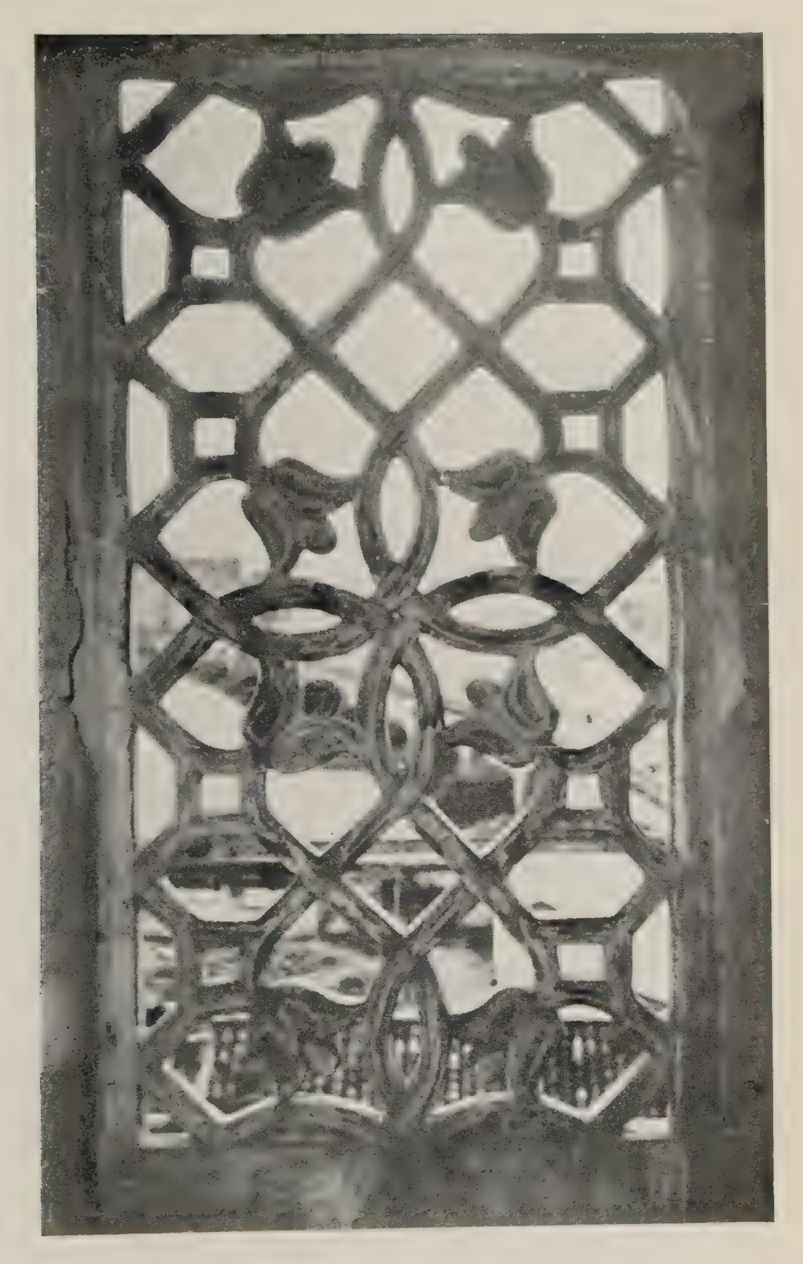
Mezquita de Córdoba. — Celosía 4-b.



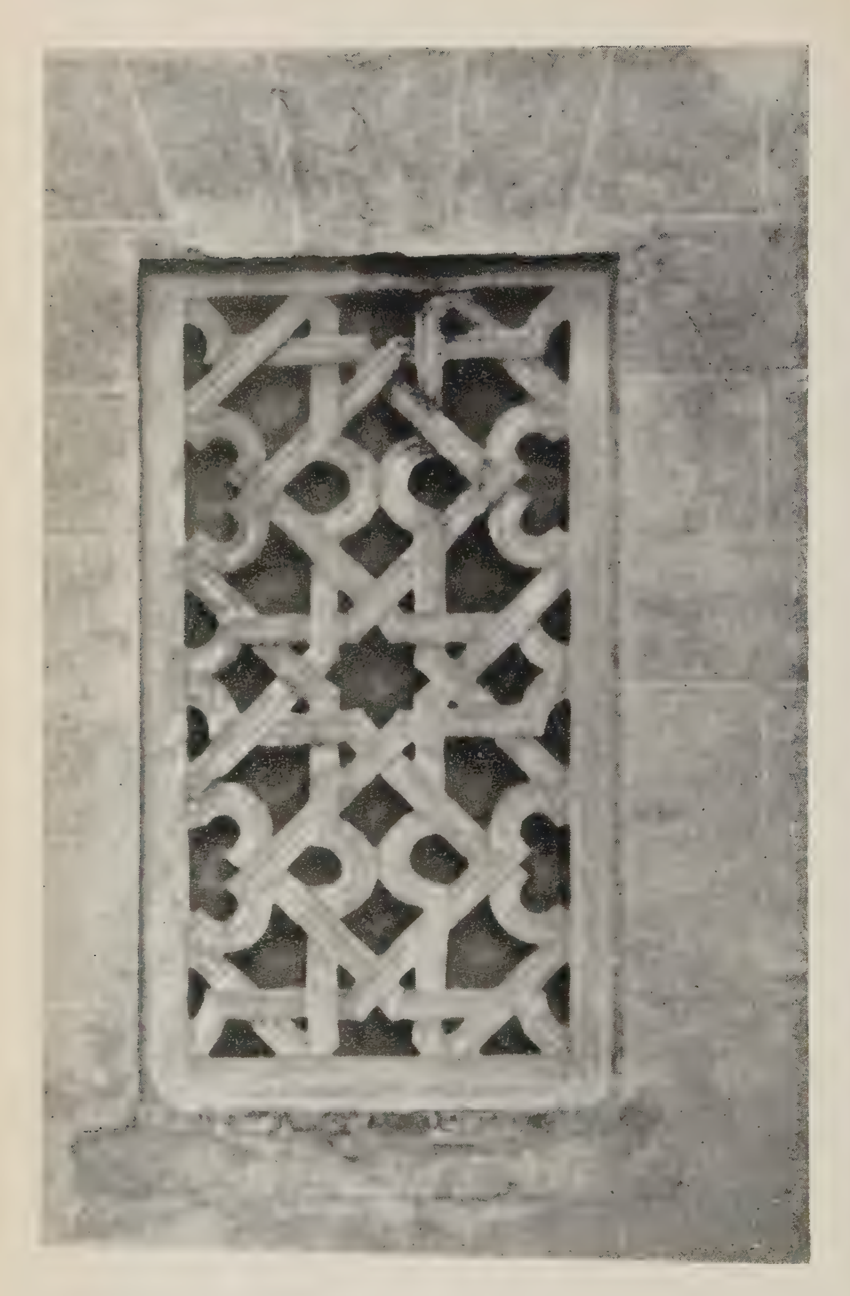
Mezquita de Córdoba. — Celosía 5-a.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 6-b.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 8.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 9.

El ornamento de estrella resulta aquí por la repetición de un solo elemento: un triángulo isósceles y un ángulo recto, con los ángulos de la hipotenusa redondos. La hipotenusa siempre corta un cuadrado en un ángulo recto, que da cuadro a la estrella. Este cuadrado es el segundo de los elementos utilizados. El tercero es un cuadrado más pequeño, donde cada mitad de sus lados se junta con las esquinas de los cuatro cuadrados que le rodean. Las dimensiones de estos tres elementos dependen uno del otro.

Este ornamento se halla también en la decoración de las enjutas de la arcada transversal de la Mezquita de al-Ḥakam II que hemos de tratar en el segundo capítulo del libro. Al arco que tiene este ornamento le hemos llamado D_2.

5 a

Esta celosía se puede comparar a las anteriormente descritas en lo que respecta al efecto artístico. Pero la construcción es algo diferente. Sobre todo se ha aumentado el número de elementos. Los cuadrados alrededor de las estrellas y los cuadrados pequeños son idénticos a la celosía anterior. Pero la estrella no es el resultado de este elemento triangular, sino de un cuadrado mucho mayor, que tiene en el centro de sus lados una interrupción triangular, dirigida al interior del cuadrado. Con estos pequeños triángulos se forman los picos de la estrella que está en las diagonales. Los demás picos resultan de las esquinas de los mismos cuadrados. Por consiguiente, tuvo que introducirse un elemento más, para sustituir las líneas de las hipotenusas de los triángulos. Por eso tuvo que incorporarse otro cuadrado más, menor que el que envuelve la estrella.

Estos cuadrados grandes con sus interrupciones triangulares sirven de ejemplo para un sistema de ornamentación que utiliza polígonos para la formación de estrellas y que predominará en la decoración islámica.

6 b

Esta celosía está decorada asimismo con motivo estrellado, y la estrella resulta también de una constelación de otros elementos. Pero esta estrella tiene otra forma: se compone de dos rectángulos cruzados. Los elementos que forman la estrella son los siguientes: 1) cuatro cuadrados grandes puestos diagonalmente; 2) cuatro cuadrados pequeños puestos verticalmente y horizontalmente. Estos últimos están conectados por bandas en forma de cruz, dando lugar a un rombo completado por las esquinas de los cuadrados del tipo 1). Se trata de una dependencia constitutiva de estrellas con planos cruciformes.

8

La celosía que se encuentra *in situ* está trabajada por las dos caras. Sus bandas están decoradas con dos medias cañas. En el centro de la celosía se unen cuatro semicírculos que constituyen segmentos colocados horizontal y verticalmente. Los semicírculos se prolongan en líneas rectas formando escudos, en cuyos ángulos se encuentran cuadros pequeñitos. El lado del escudo opuesto al semicírculo constituye el eje de simetría del escudo siguiente. Cada mitad de un cuadradito pertenece a un escudo. El eje de simetría está rematado por sus dos extremos con una flor en forma de trébol.

El motivo del dibujo se repite verticalmente, de manera que los ejes de simetría se unen en forma de cruz. Este motivo es infinito; no obstante, la composición encaja perfectamente en el marco.

Es preciso señalar que encontramos en esta celosía el primer elemento floral, a pesar de estar colocada al lado del miḥrāb. Hay que hacer resaltar que la fachada S. no es idéntica a la qibla. Encontramos en el interior de la Mezquita, en el mismo miḥrāb y al lado de él, motivos florales en abundancia, y por eso podemos creer que el elemento floral que hay en el exterior

de la Mezquita junto al miḥrāb es una muestra de riqueza en la decoración.

El escudo en el dibujo, que recuerda un ornamento de la Mezquita de al-Ḥakam II, es el ornamento del tercer arco de la arcada transversal, contando desde el O., nombrado en nuestro sistema D_3.

e). — Almanzor.

La fachada S. de la parte de la Mezquita ampliada por Almanzor, comenzada en 377 H. (987-988 d. J.) da directamente al Oratorio, porque no se ha repetido el tracto del pasadizo y el Tesoro, como en la Mezquita de al-Ḥakam II. Igual que en la fachada de al-Ḥakam II, aquí hay solamente una celosía en cada tramo, aunque a diferente nivel. De las ocho celosías que había allí se han conservado tres bastante semejantes en cuanto a la construcción y factura se refiere.

9

Esta celosía está construída con un solo elemento: un octógono que es casi tres veces más ancho que la misma celosía. Se alternan lados cortos con lados algo más largos. Los lados cortos, siempre verticales u horizontales, están interrumpidos en su mitad por medios círculos dirigidos al exterior del octógono; igual ocurre en los lados largos, colocados siempre diagonalmente, pero aquí los medios círculos son cóncavos.

De la constelación de los semicírculos se derivan tres figuras:

I) Los semicírculos de los lados cortos se tocan siempre en un cuadrado, puesto diagonalmente, alternando los ejes de los semicírculos vertical y horizontalmente.

II) Estrellas de ocho picos formadas por los ángulos de los octógonos. Se forma una estrella de la misma clase que en las celosías 4 y 5 *a*.

III) Los semicírculos de los lados largos forman un orna-

mento que pudiéramos llamar «cuadro lobulado», según el término técnico francés. Este ornamento se halla repetido en la decoración de la época de al-Ḥakam II.

En los ejes verticales se encuentran solamente estrellas, pero en cambio en los ejes diagonales se alternan estrellas con cuadros lobulados.

10

La base de la construcción de esta celosía es un único elemento. Esta vez se trata de un hexágono regular y con lados rectos. Están colocados de forma que resultan estrellas como las estudiadas en la celosía 6 *b*.

11

El ornamento de esta celosía es idéntico al de la 10.

Variantes en el Museo Arqueológico de Córdoba.

En el Museo Arqueológico de Córdoba hay dos celosías que son extremadamente parecidas a las descritas en los n.os 9, 10 y 11.

Una de ellas (nº 488 del Inventario del Museo) pertenece al Museo desde 1880 y se adquirió creyendo procedía de la misma Mezquita. Es idéntica a la celosía 9, pero le falta una parte. Probablemente la cortarían para ponerla en una ventana más pequeña.

La otra celosía (nº 34 68) se encuentra en el Museo desde 1923 y procede de una casa cercana a la Mezquita.

En lo que concierne al elemento básico de la construcción, es el mismo de las celosías 10 y 11: hexágonos con lados rectos. Sin embargo, esta vez están colocados de tal forma

que se tocan en las esquinas y por eso no pueden formarse estrellas [1].

En Córdoba siempre se creía que estas celosías provenían de la Mezquita y en alguna ocasión se habló de devolverlas al edificio primitivo y ponerlas de nuevo en las ventanas vacías de la fachada S. de Almanzor.

Don Félix Hernández Giménez, íntimamente familiarizado con el monumento, desde hace cuarenta años, compartía la misma idea y tomó las medidas de los vanos. El resultado fue que las celosías del Museo no tenían las mismas dimensiones que las ventanas sin celosías de la Mezquita. Se puede pues excluir la posibilidad de que las celosías hubieran sido colocadas en el interior de los vanos, puesto que no existen vestigios de celosías en el interior de los huecos. Por eso podemos admitir que las celosías del Museo no han pertenecido nunca a la Mezquita. Sin embargo, no cabe duda que forman un lote con las descritas y proceden del mismo taller.

Celosías de la fachada O.

12 a

Esta celosía se organiza a base de un trenzado de cintas onduladas, que forman ángulo de 45° con el rectángulo base, dando lugar a una red de rombos de lados curvos. El ondulado de las cintas se compone de curvas en forma de S colocadas simétricamente dos a dos. Esto determina en los rombos dos tipos de formas: cuatrifolias, y cuadrados colocados diagonalmente y cuyos lados son dos curvas con su vértice en el punto medio.

[1] N° 488; fue adquirido en 1880 por la Comisión de Monumentos. En el inventario consta una procedencia de la mezquita. Mide 155 por 98 cms.; el dibujo tiene unos 81 cms. de largo. Hace unos años se hizo una copia en mármol para el Palacio del Marqués del Carpio, ahora perteneciente a don Antonio Heruzo Martos en la calle Cabezas. — El n° 3.468 mide 177 por 98,5 cms. y el dibujo 160 por 98 cms. Proviene esta celosía de la casa n° 2, Plaza de las Bulas, ahora Maimónides, en la Judería.

12 b

Esta clase de ornamentación circular se encuentra muchas veces en la historia de la decoración. Una versión más simple se halla al N. de la misma fachada: 18 *a* y 18 *b*. Los semicírculos se cortan en los cuatro puntos magistrales del perímetro. De manera que dos círculos tienen en común dos segmentos con la cuerda entre los puntos magistrales. Se dejan los segmentos de piedra y se cala lo restante alrededor del centro. Aquí tenemos en cada línea horizontal cuatro círculos completos alternando con líneas de tres círculos enteros y medio círculo a cada lado.

Alrededor del punto en que se cortan cuatro círculos se han puesto círculos pequeños. La parte así calada de la celosía queda disminuída; cada plano negativo tiene ahora forma semejante a un octógono con lados curviformes.

Por el relieve se ve que el círculo pequeño está detrás de los grandes y, además, perfilado en las direcciones principales.

13 a

Círculos y cuadrados alternan aquí vertical y horizontalmente. Los círculos no caben por completo en los planos que se forman entre los cuadrados que topan con sus mismas esquinas, porque están unidos con los cuadros por pequeños nudos.

La construcción se basa en un solo elemento, puesto siempre en las diagonales: dos cuartos de un círculo y dos cuartos de un cuadrado alternando entre sí.

Hay una flor como elemento accidental dentro de los cuadrados y siempre dirigida hacia arriba. El contacto de la flor con la cara interior de la banda del cuadrado da la impresión de que está conectada con el nudo, pero no es así. Sin embargo, la parte baja de la flor y los nudos forman una sola línea común curviforme.

13 b

El único elemento de esta celosía lo constituyen unas bandas onduladas formando peltos, repetidas simétricamente, cruzadas con otras parejas simétricas, también, en la horizontal.

Cada dos bandas onduladas se unen en su parte más estrecha por unas barritas rectas.

14 a

El ornamento es repetición de otras celosías antiguas de la Mezquita, como la de la izquierda de la Puerta de San Esteban, 2 *a*.

Los círculos están unidos por pequeños nudos. En esta no se repite la superposición del tema por otro igual. En cambio, se colocan flores dentro de los círculos, parecidas a las de la celosía 13 *b*. También se forma una línea ondulada con los nudillos y los contornos de las flores. La flor está calada con un triángulo dirigido hacia arriba. Esto acentúa la tendencia vertical de las flores. Entre cuatro círculos vemos una figura que se puede considerar como una flor de cuatro pétalos. Está colocada diagonalmente, calada en el centro por un cuadrado de dirección vertical u horizontal. Se destaca el relieve del entrelace. El contorno de la flor es biselada por la parte de abajo. La composición dentro del marco está bien elegida.

14 b

Igual que en la celosía 13 *b* se forman aquí también peltos. Se trata de semicírculos prolongados por líneas rectas. Entre ellos se forman pequeños cuadrados. Dos semicírculos se tocan por sus tangentes. Este elemento se repite en los dos sentidos, separado por un ligero relieve, de manera que impide la formación de bandas.

El dibujo no está bien centrado dentro del marco; sin embargo concluye bien por el lado derecho.

15 a

Esta celosía es una de las más bellas. Su ornamento constituye una armonía complicada. Los conexos verticales hacen juego con los horizontales, con las diagonales; planos positivos con negativos; lo sólido con lo calado.

El tema se comprende más fácilmente cuando se inclina diagonalmente el dibujo en unos 45 grados. Entonces resaltan en seguida unos cuadrados mayores, entrelazados en las esquinas, de modo que forman a su vez otros cuadrados pequeñitos. Se aprecian otros cuadrados medianos negativos. En el interior de éstos aparece de nuevo la cruz curvada como elemento de dibujo ya estudiado en la celosía 2 *a* y más tarde en 14 *a*. Los extremos de las cruces penetran en el interior de los cuadrados grandes, juntándose y formando un motivo circular.

La construcción está basada en tres elementos:

I) Los cuadrados mayores que se entrelazan.

II) Bandas onduladas diagonales a los lados de los cuadrados. Estas bandas se repiten simétricamente. Los ejes de simetría de las bandas onduladas están formados por la prolongación de las diagonales de los cuadrados.

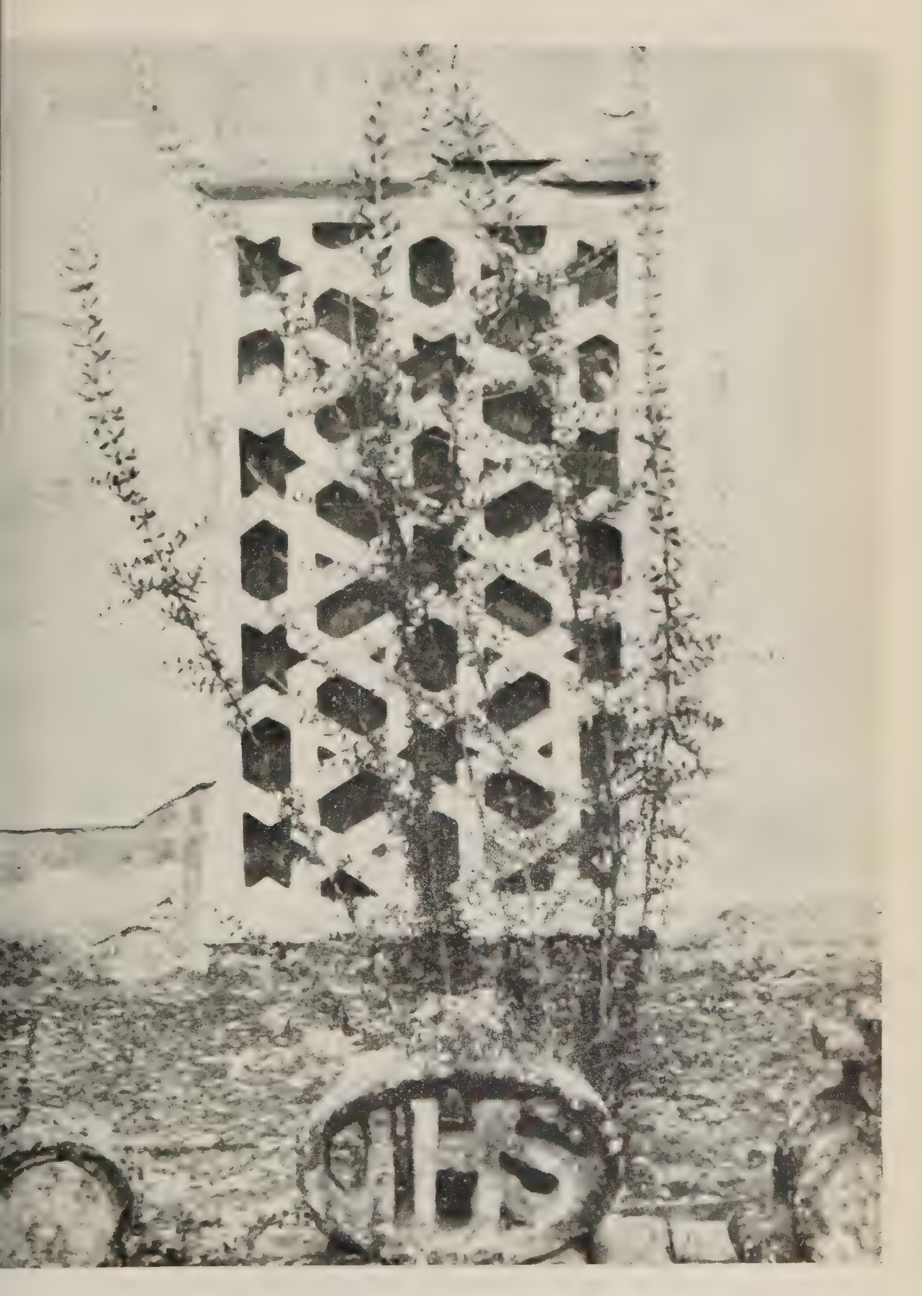
III) Cuadrados muy pequeñitos en el centro de la cruz curvada.

La ondulación de las bandas es alternativamente suave y acentuada.

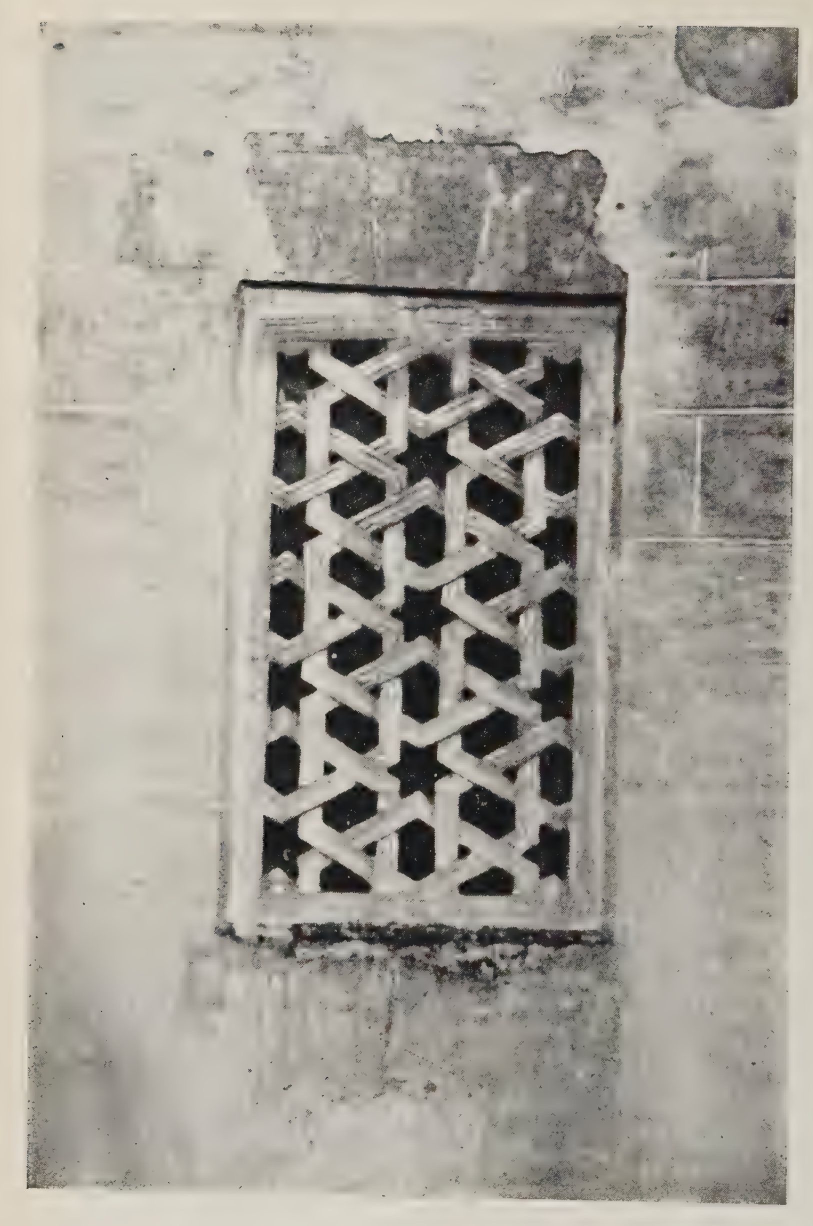
Las verticales más destacadas las constituyen los lados de los cuadrados del tipo I) y los brazos de la cruz curvada.

Diagonales importantes son las formas negativas dentro de los cuadrados del tipo I), que se notan bastante fácilmente por la formación de una zona de menos densidad.

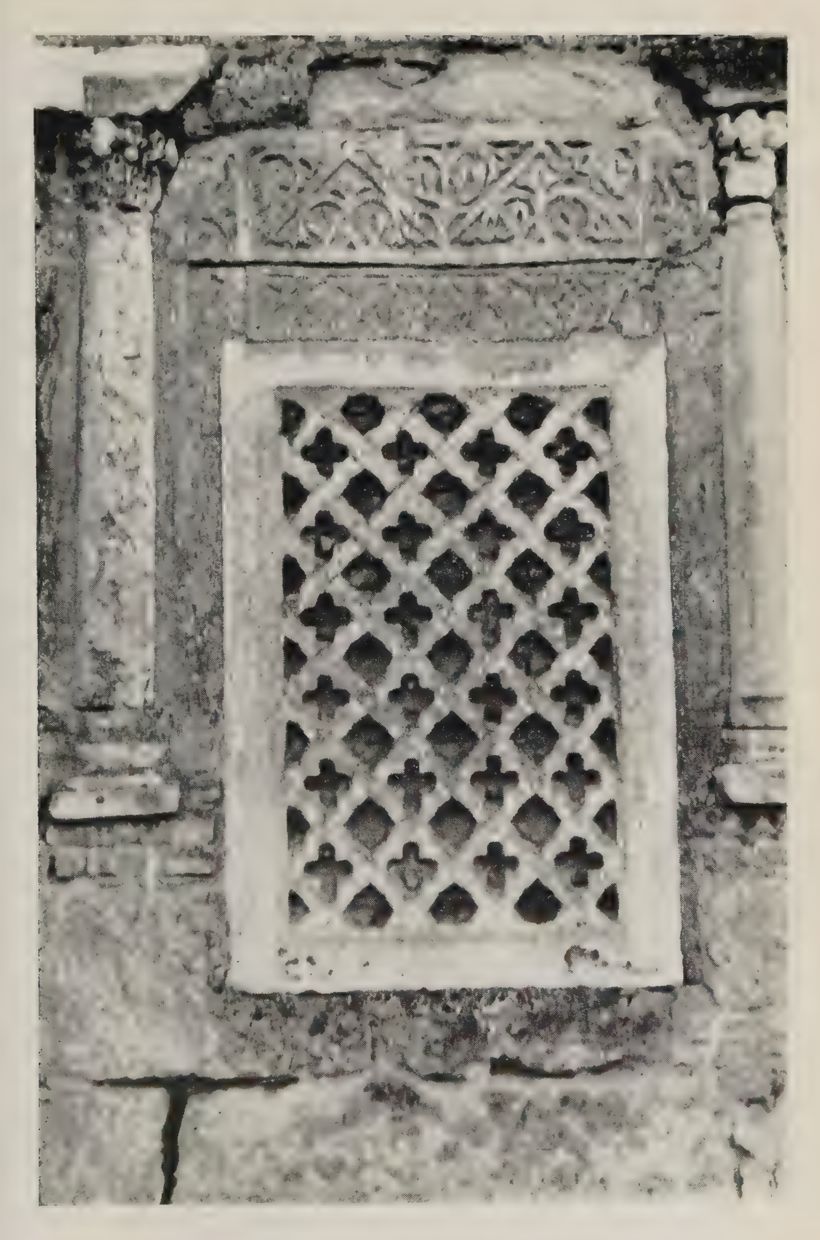
El equilibrio de todas estas fuerzas ornamentales ha aumentado la gracia artística del dibujo.



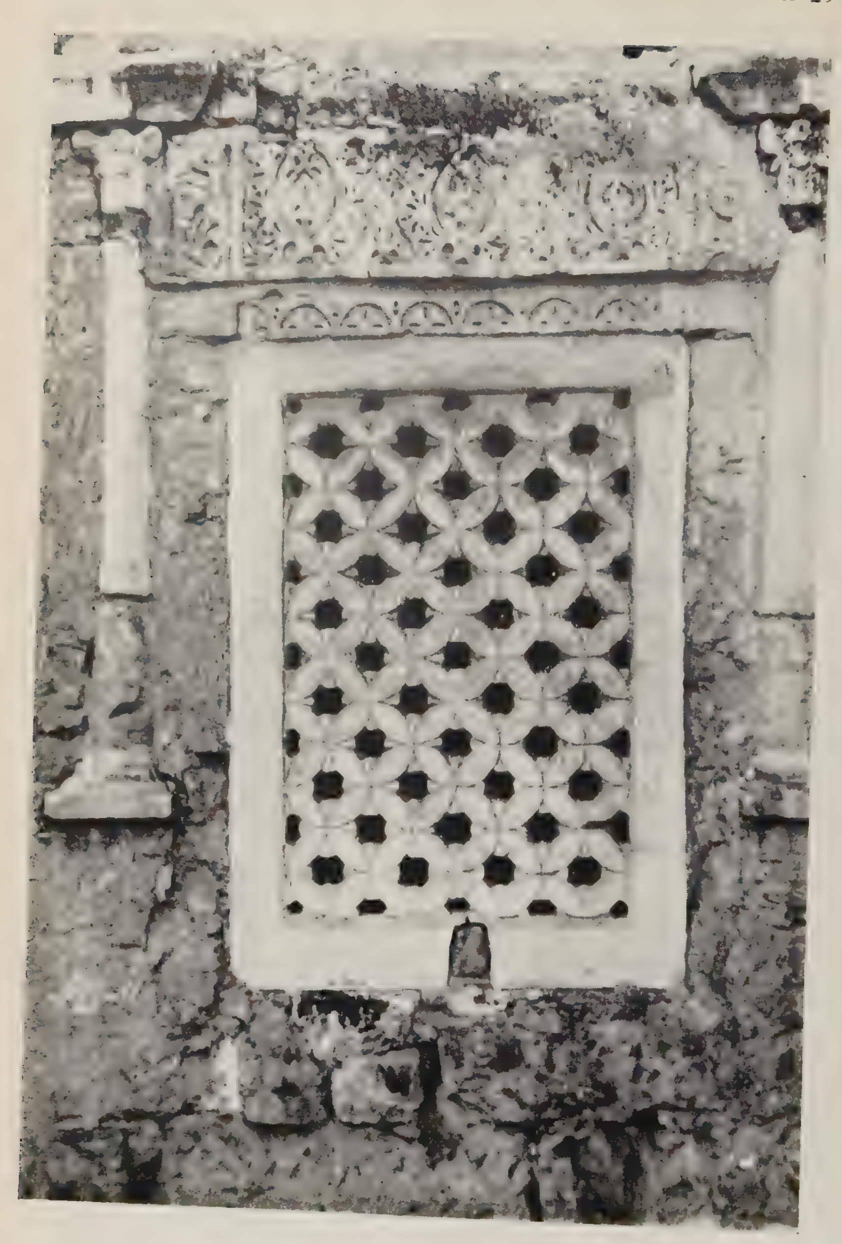
Mezquita de Córdoba. — Celosía 10.



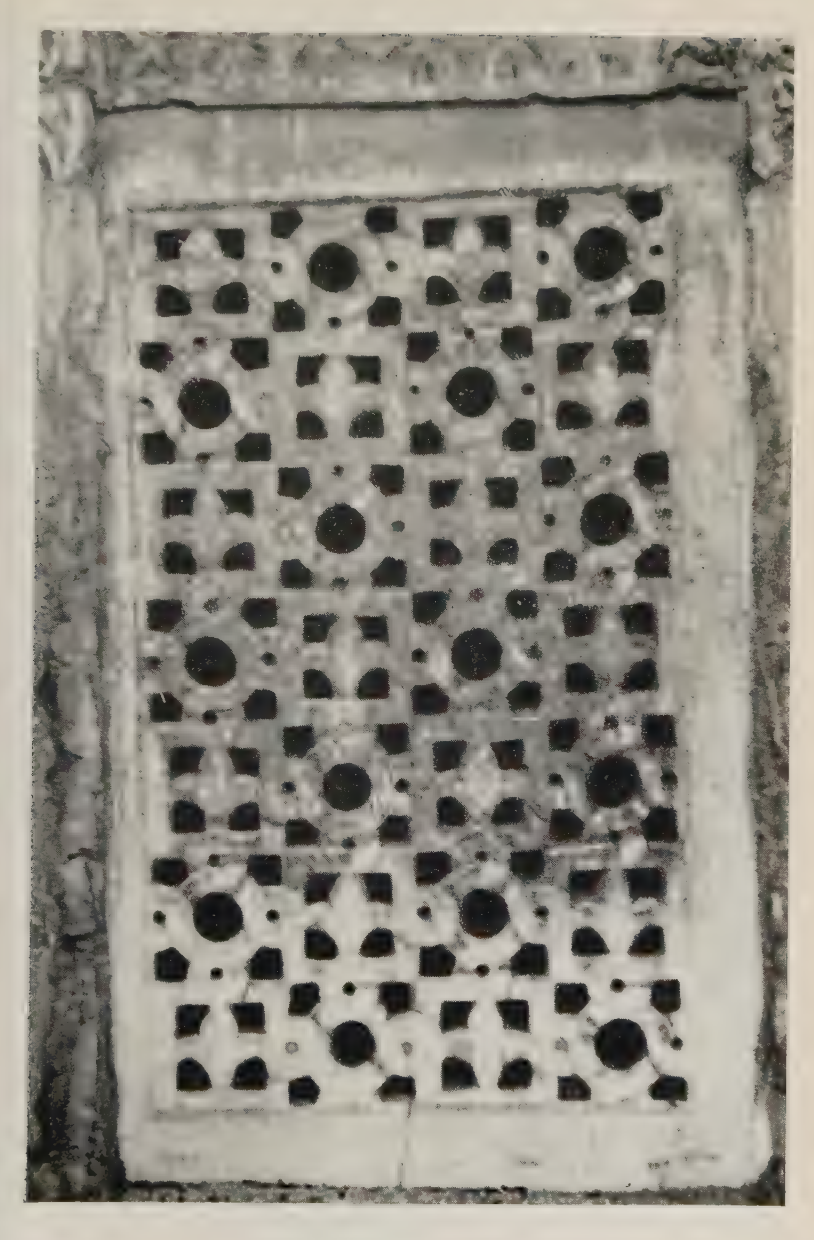
Mezquita de Córdoba. — Celosía 11.



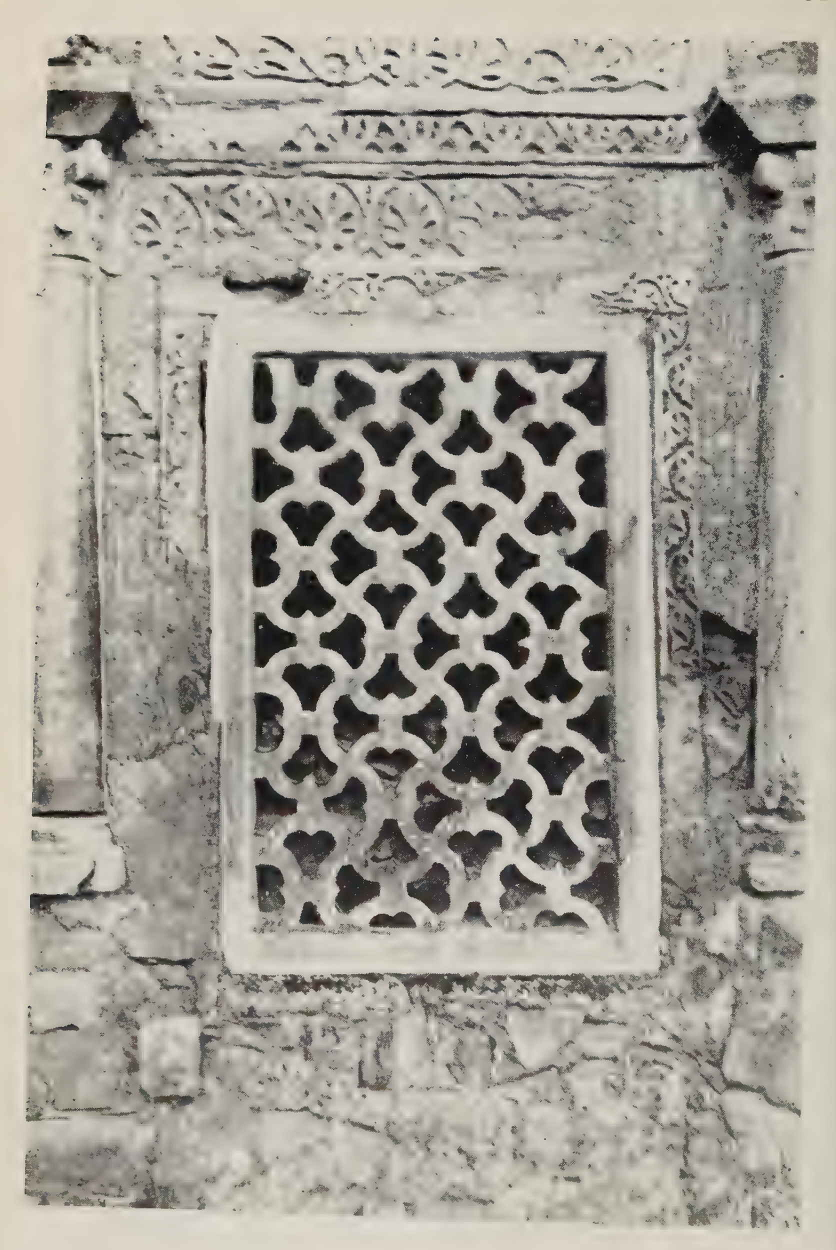
Mezquita de Córdoba. — Celosía 12-a.



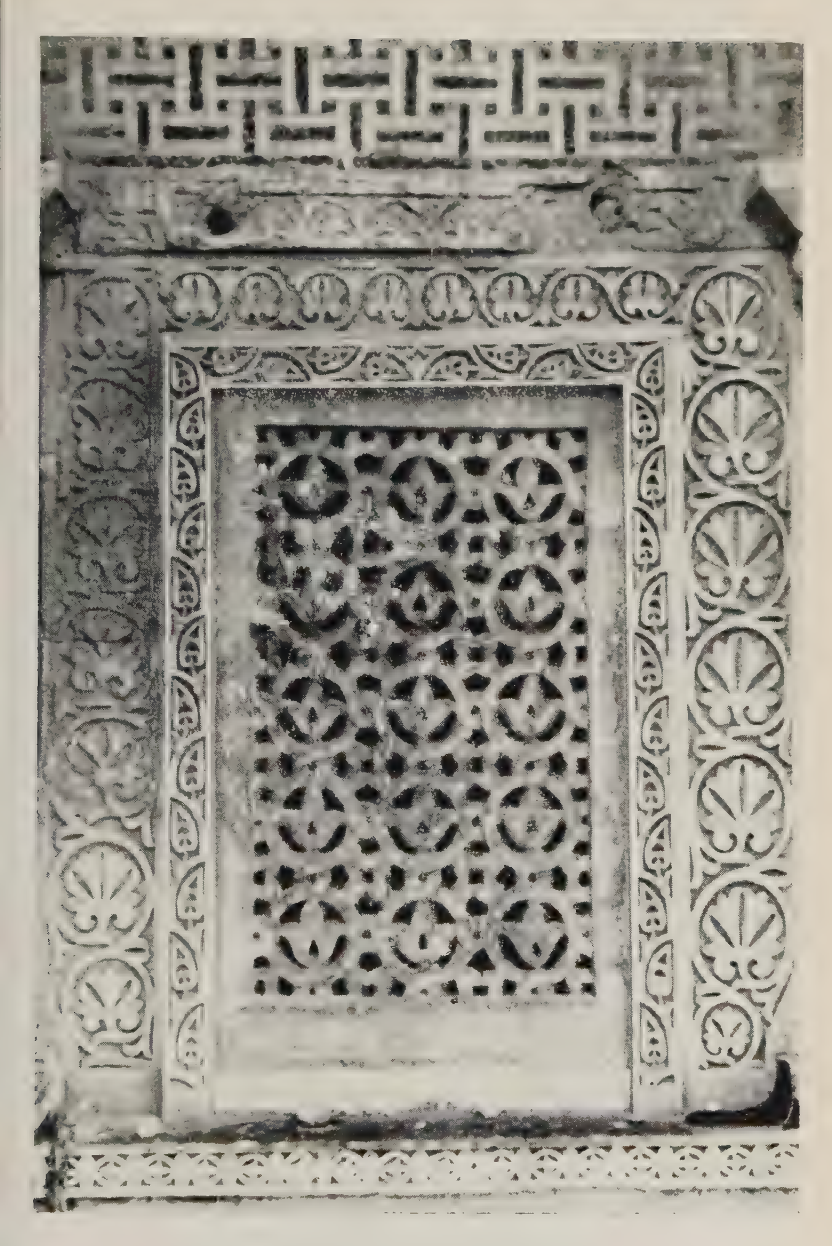
Mezquita de Córdoba. — Celosía 12-b.



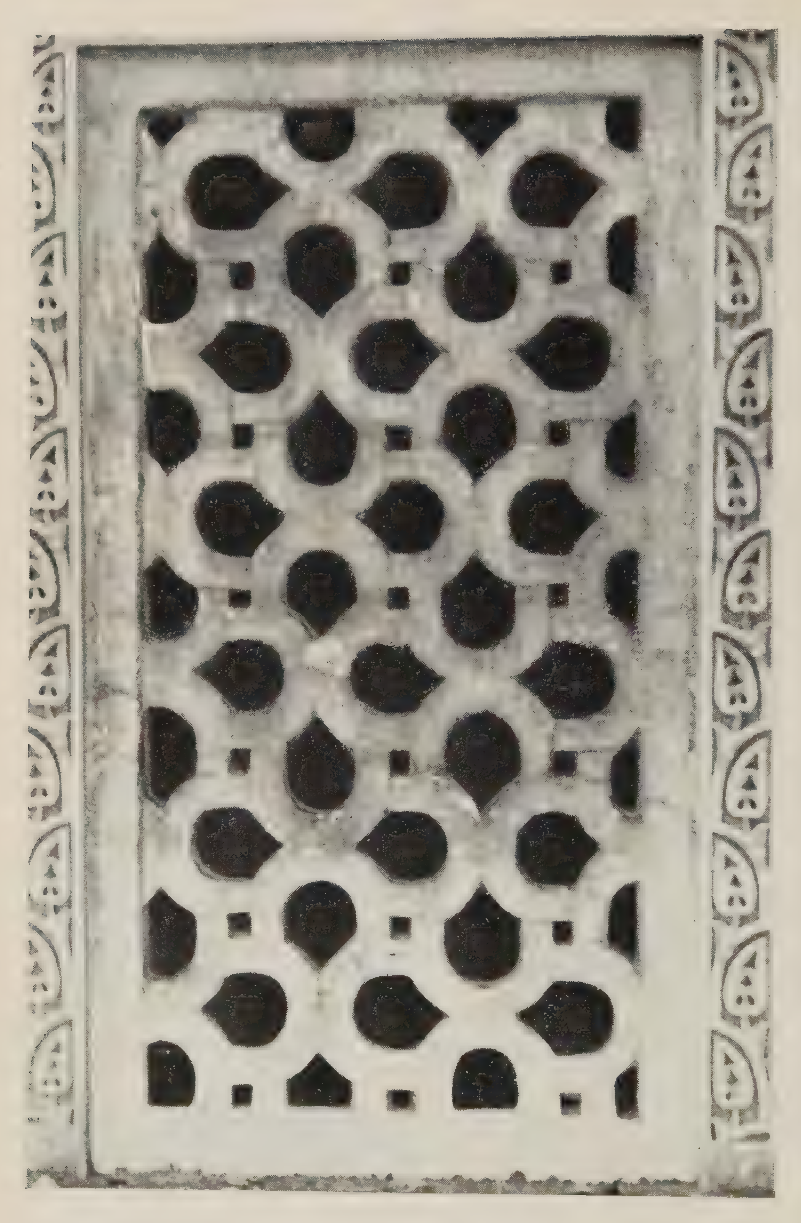
Mezquita de Córdoba. — Celosía 13-a.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 13-b.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 14-a.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 14-b.

16 b

El dibujo de esta celosía no se puede comparar favorablemente con los demás de esta fachada por su simplicidad. Además está cortada por abajo.

El tablero está dividido en seis partes unidas por cortas barras cruciformes diagonales. Cada una de estas partes se ha calado en forma de T, de modo que forman una cruz gamada en el centro.

18 b

Se trata del mismo ornamento que hemos descrito en la celosía 12 *b*. Solamente faltan los pequeños circulitos allí donde se cortan los círculos grandes.

Estas dos son las únicas celosías de la fachada O. que parecen pareja, a juzgar por el estado actual de la Mezquita. Sin embargo, hay pequeñas diferencias: la 18 *b* no se compone de un solo tablero, sino de dos mitades, y además los círculos tienen un pequeño bisel.

f). — Las celosías modernas.

Durante las primeras décadas de este siglo se han colocado varias celosías nuevas en la Mezquita, bajo la dirección de don Ricardo Velázquez Bosco. Este trabajo se ha hecho juntamente con una restauración general del exterior del edificio, sobre todo de varios tramos de la fachada E.

La mayoría de las nuevas celosías están copiadas de antiguas del mismo monumento. Son también de mármol blanco.

La concordancia es la siguiente:

1 *a*	según	13 *a*	7 *a*	según	10, 11
1 *b*	»	14 *b*	7 *b*	»	9
3 *a*	»	13 *b*			

Esto prueba que tanto en la Mezquita fundacional, como en la Mezquita de al-Ḥakam II, se han utilizado modelos que pertenecen a tiempos de Almanzor. Así en la Mezquita de ᶜAbd al-Raḥmān I encontramos ornamentos copiados de modelos pertenecientes a casi dos siglos después. Sin duda, los conservadores de hoy no emplearían este método.

Las dos celosías iguales del tramo 17, de la parte E. de la fachada de Almanzor, están dibujadas a base de ornamentos desconocidos en las celosías del exterior de la Mezquita. En cambio, encontramos este modelo en el interior de la Mezquita de al-Ḥakam II en los ornamentos de la arcada transversal, de la que hemos hablado ya varias veces. Se trata del segundo arco empezando por el E., llamado por nosotros D5.

Las demás celosías modernas se han copiado según el dibujo ya existente en el mismo tramo, es decir:

5 *b*	según	5 *a*.
15 *b*	»	15 *a*.
16 *a*	»	16 *b*.

g). — Las dos celosias de la derecha y de la izquierda del miḥrāb.

A pesar de que estas celosías no forman parte de este capítulo, nos parece oportuno estudiarlas aquí.

Ya dijo don Manuel Gómez Moreno que la celosía de la derecha del miḥrāb era moderna [1]. Un estudio detenido da a conocer que el dibujo está inspirado en ornamentos de la Mezquita de al-Ḥakam II; sin embargo, se ve que no está construída en talleres islámicos. Toda la celosía se compone de dos bandas de mármol que rellenan cada una una mitad, y solamente entran en el campo de la otra una vez. Entre estas bandas se han colocado círculos y cuadrados de yeso moldeado en forma de rosetón.

Conocemos al autor de esta celosía. Nos dice don Rodrigo Amador de los Ríos en su obra sobre *Las inscripciones árabes*

[1] AH III, p. 113, fig. 163.

de Córdoba, que el afinador de órganos y organista de la Mezquita-Catedral, Patricio Furriel, recibió orden del Cabildo para restaurar la capilla que hay en frente del miḥrāb. Se pretendía sobre todo, restaurar los mosaicos al lado de la entrada del nicho. Los trabajos empezaron en el año 1816 y progresaban muy lentamente. Según Amador de los Ríos se incluyó en la restauración la parte de la derecha del miḥrāb, donde el señor Furriel sustituyó la celosía que había sobre la puerta por otra nueva [1].

Como nos ha dicho don Félix Hernández Giménez, ha sido don Ricardo Velázquez el autor de la celosía que se encuentra a la izquierda del miḥrāb. La construyó basándose en unos fragmentos que hoy se conservan en la misma Mezquita, muy cerca de la celosía. Hace unos años se hallaron en el O. de Córdoba otros fragmentos más de la misma celosía, los cuales permitirían una reconstrucción más completa y exacta que la existente.

h). — Fragmentos en el Museo de la Mezquita.

El Museo de la Mezquita conserva dos fragmentos de una celosía que debe provenir de la Mezquita. Se puede creer que se trata verdaderamente de una celosía de la fachada, aunque no se puede restituir el tema.

i). — La posición histórica de los ornamentos.

Antes de entrar en una discusión sobre la posición de los ornamentos cordobeses y la historia de la ornamentación anterior, nos parece útil preguntarnos si podríamos encontrar otros grupos de celosías aparte de la agrupación establecida, a través de las diferentes fases de ampliación del edificio. Así se podría ver si hay diferencia entre las celosías de la fachada O. de al-

1 R. Amador de los Ríos, *Inscripciones árabes de Córdoba,* Madrid 1879, p. 149, dice: «destruida la calada celosía de la gran fenestra que se abre en el fondo de la presente capilla» dibujó Furriel una nueva.

Ḥakam II y su fachada S. Las primeras son parecidas entre sí, pero difieren bastante de la otra de la fachada S. Por desgracia, como no tenemos más que una celosía en esta fachada para establecer comparación, es preferible no sacar ninguna conclusión.

En la ampliación de la Mezquita por Almanzor existe un marcado contraste entre las celosías de la fachada S. (muy parecidas entre sí) y las celosías de la fachada E.

Las celosías de la fachada E. las clasificamos en dos grupos: 1º) 16 *b*, 18 *a* y 18 *b*. El 2º grupo lo constituyen las restantes.

Las primeras son muy parecidas entre sí y conservan un aspecto algo arcaico. Vistas aisladas se dudaría en datarlas en tiempos de Almanzor. La 16 *b* hace sospechar que es antigua porque está cortada por abajo, teniendo presente, además, la preferencia que, al parecer, se tenía por esta clase de ornamentos en tiempos de ᶜAbd al-Raḥmān III. Por otro lado, se observa que este ornamento de cruz gamada de la celosía se ha repetido en la decoración de la parte de arriba de la ventana, por lo que se puede creer que la celosía es de la misma época de la ampliación de la Mezquita [1].

Yo no quisiera pronunciarme y no pretendo con esto dar a este asunto una solución definitiva. En los talleres de Almanzor habrían sin duda tendencias tan diferentes que repercutían en los resultados artísticos. A propósito de ello, quiero mencionar aquí a mi buen amigo don Manuel Ocaña Jiménez que ha recogido los nombres de los artesanos grabados en las columnas. La mayoría de los nombres se encuentran dentro de la ampliación de Almanzor. Supone Ocaña — y yo comparto su opinión — que entre estos artesanos había algunos cristianos, pues la escritura árabe de algunas firmas es defectuosa, y no son nombres árabes sino traducciones de sus nombres de pila [2].

[1] Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, París 1954, página 180, fig. 120.

[2] Conferencia dada en Córdoba en febrero de 1960.

Teóricamente se podría creer que las celosías de la parte N. de la fachada de Almanzor proceden de la fachada O. de la Mezquita originaria. En contra de esto hay los siguientes argumentos [1]:

1) Las medidas de todas las celosías de la fachada O. de Almanzor son tan iguales entre sí que no nos permite establecer un grupo aparte con las tres celosías más al N. de aspecto arcaico. También es muy improbable que se supeditara toda la arquitectura de la fachada al aprovechamiento de tres celosías.

2) Más comprensible hubiera sido el aprovechar las celosías de la fachada E. de al-Ḥakam II, más bonitas y mejor conservadas, que las de la parte vieja del edificio. Las celosías de la fachada E. de al-Ḥakam II seguramente tendrían los mismos tamaños que las de la fachada O., y como las medidas de las celosías de la ampliación de la Mezquita no corresponden a las medidas de las celosías de la fachada O., podemos excluir toda posibilidad de que se aprovechara alguna de ellas.

2 a

Filas de círculos conectadas por nudos se encuentran bastantes veces en el repertorio de ornamentos de la edad antigua. En cambio, la construcción con cruces curvadas es mucho más rara. Esta construcción y además la repetición del tema por otro igual en la distancia de un radio se halla en lo islámico, ya en el Qaṣr al-Jayr al-Garbī. Se puede conocer la fecha de este castillo por el Jān existente junto a él: 109 H. (727 d. J.). En esta inscripción se nombra también el Califa Hišām que mandó construir el edificio.

El ornamento de cruces curvadas lo vemos en el arco de una puerta que da acceso a la habitación nº 3 del plano general del Qaṣr. Se ha empleado el yeso para su construcción. Este tema se halla otras veces, pero sin su repetición, entre los de-

[1] Véase la lista de las medidas en el apéndice.

más ornamentos del Qaṣr, todos ellos conservados en el Museo de Damasco.

En el Museo Copto de El Cairo viejo existe un tablero con un ornamento digno de estudio. Se han entrelazado bandas diagonales con circunferencias unidas por nudos circulares. El elemento es igualmente la cruz curvada. Se ignora la procedencia, por lo que es difícil precisar la fecha a que pertenece; sin embargo, es casi seguro que se trata de un ornamento copto, por el hecho de que encontramos la cruz curvada repetidas veces, como en los tejidos coptos [1].

La cruz curvada, como es de notar, se halla también como tema aislado, cortado por un cuadrado menor que el que circunscribe la cruz entera. Cito como ejemplo un mosaico en Jirbet al-Mafjar y otro en la Basílica de Tebessa (Argelia) [2]. Esta versión de la cruz curvada se ha utilizado también en la Mezquita de Córdoba en tiempos de al-Ḥakam II. No podemos asegurar que este tema aislado proceda de los ornamentos ya detallados anteriormente; sin embargo, esta teoría nos parece más probable que cualquier otra.

En el mimbar de la Mezquita de Qayrawān hay un tablero con el mismo ornamento que el de la puerta del Qaṣr al-Jayr basado en el elemento de cruces curvadas. Igual ornamento vemos en una encuadernación de un libro del siglo X, que existe también en Qayrawān. Cabe preguntarse si este ornamento procede directamente de Oriente, o bien a través de Qayrawān [3].

[1] El tablero de piedra arenisca mide 70 por 135 cms. Actualmente está en el Museo Copto y tiene en su inventario el nº 8.567. Antes, desde 1920, estaba en el Museo Egipcio, ignorándose la procedencia.

[2] Louis Leschi, *Algérie Antique*, París 1952, p. 54; Hamilton, 1, LXXXI, 23.

[3] EMA II, 1, 89 *a*; el noveno tablero del pasamanos contando desde abajo. Georges Marçais, Louis Poinssot, *Objects Kairouanais*, *Notes et Documents*, XI, fasc. 1, nos 14, 1, I *a*. Tunis 1948.

2 b

El ornamento en forma de escamas fué usado muy a menudo en la antigüedad. El Islam lo emplea también varias veces en el Oriente, encontrándolo por ejemplo en Jirbat al-Mafjar y en una variación en la fachada de Qaṣr al-Jayr. Parece que en Córdoba ha ocurrido un proceso paralelo, porque encontramos un fragmento de mármol de un cancel de una ventana calado con este ornamento. Está conservado en el Alcázar de los Reyes y procede probablemente de un edificio romano sobre el que se edificó el Alcázar.

También se encuentra el ornamento en forma de escamas en relieve en los cimacios visigodos de la Mezquita, por ejemplo encima de una columna de la ampliación de ᶜAbd al-Raḥmān II. Don Leopoldo Torres Balbás ha citado también una ventana calada con este ornamento en la Iglesia de Santa Comba de Bande (Orense) [1].

En cierto momento, en Córdoba se dudó sobre el origen de las dos celosías numeradas 2 *a* y 2 *b;* se discutía si eran verdaderamente islámicas o celosías aprovechadas. El hecho de que encontremos este ornamento con tanta frecuencia en lo ibero-romano y visigodo complica aún más la discusión.

La frecuencia del ornamento en la Península, anterior al Islam, es un argumento que se puede utilizar en pro y en contra de la teoría de un aprovechamiento. Además hay que darse cuenta de que todas las columnas y sus accesorios en la Mezquita originaria y en su primera ampliación son piezas romanas o visigodas que se han aprovechado. Pensando además que las celosías no son parte indispensable en un edificio, el aprovechamiento o bien la imitación se hace conscientemente.

Para llegar a una conclusión definitiva nos parece mejor tomar otro camino y empezar observando que ambas celosías son iguales en lo que concierne al material, las medidas y la factura. Una de ellas está inspirada en un modelo sirio, lo que nos prue-

[1] HE V, p. 406, nota 79.

ba que se trata de tableros hechos especialmente para la Mezquita y no que se hayan aprovechado antiguas celosías visigodas.

4 a, 4 b, 5 a y 6 b

A pesar de las diferencias existentes entre estas celosías se las puede clasificar en un grupo, debido a su ornamento en forma de estrella.

6 *b* es casi igual a un tablero del mimbar de la Mezquita de Qayrawān [1]. El ornamento de estrella de las demás celosías puede ser fácilmente una continuación del dibujo hecha por un artista. Existe también una relación entre el ornamento de Qayrawān y el de la Mezquita de Ibn Ṭūlūn en El Cairo; en aquél se han entrelazado cuadrados mayores con otros menores diagonales, de tal forma que resultan estrellas entre ellos [2].

También en Samarra se hallan filas de estrellas [3].

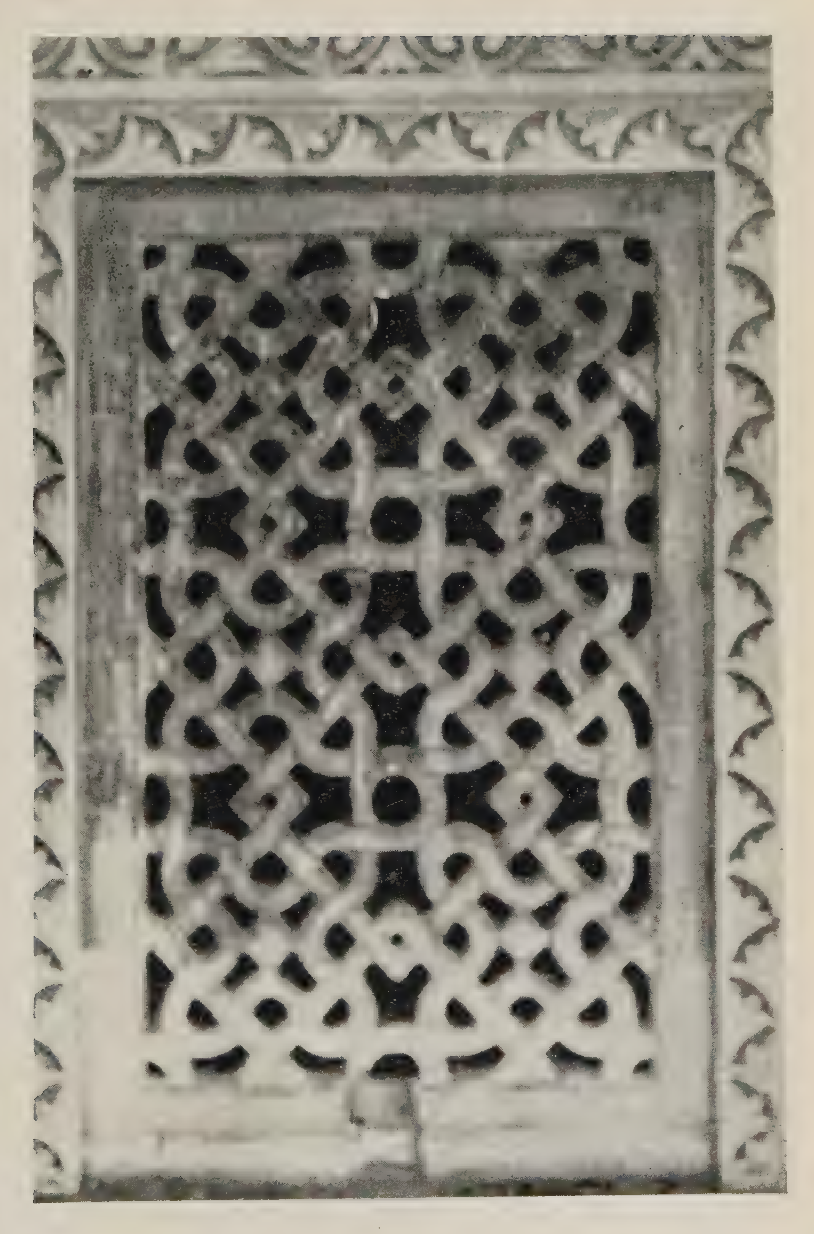
8

Hay pocos antecedentes sobre el dibujo de esta celosía. Se destacan sin embargo las cuatro formas segmentales en el centro, formando un núcleo de ornamento bien conocido, por ejemplo, las celosías 12 *b*, 18 *a* y 18 *b* de la Mezquita, a pesar de que sean más tardías. Combinaciones de ornamentos en forma de escudos se encuentran ya en el Qaṣr al-Jayr. La flor es un

[1] EMA II, 1, 89 *a*; otro dibujo con estrellas 1, 89 *c*.

[2] EMA II, 1, 103 *b* y fig. 248. Véase también MAE I, fig. 29 con la reconstrucción de una celosía al lado del miḥrāb de la mezquita de al-Ḥākim en El Cairo, que puede bien compararse con la celosía 6 *b* de Córdoba. Aquí se ve claramente la cruz como forma negativa que resulta invariablemente al combinar ornamentos en forma de estrellas. Esta cruz la encontramos también en las celosías de las cúpulas de al-Ḥakam II en Córdoba.

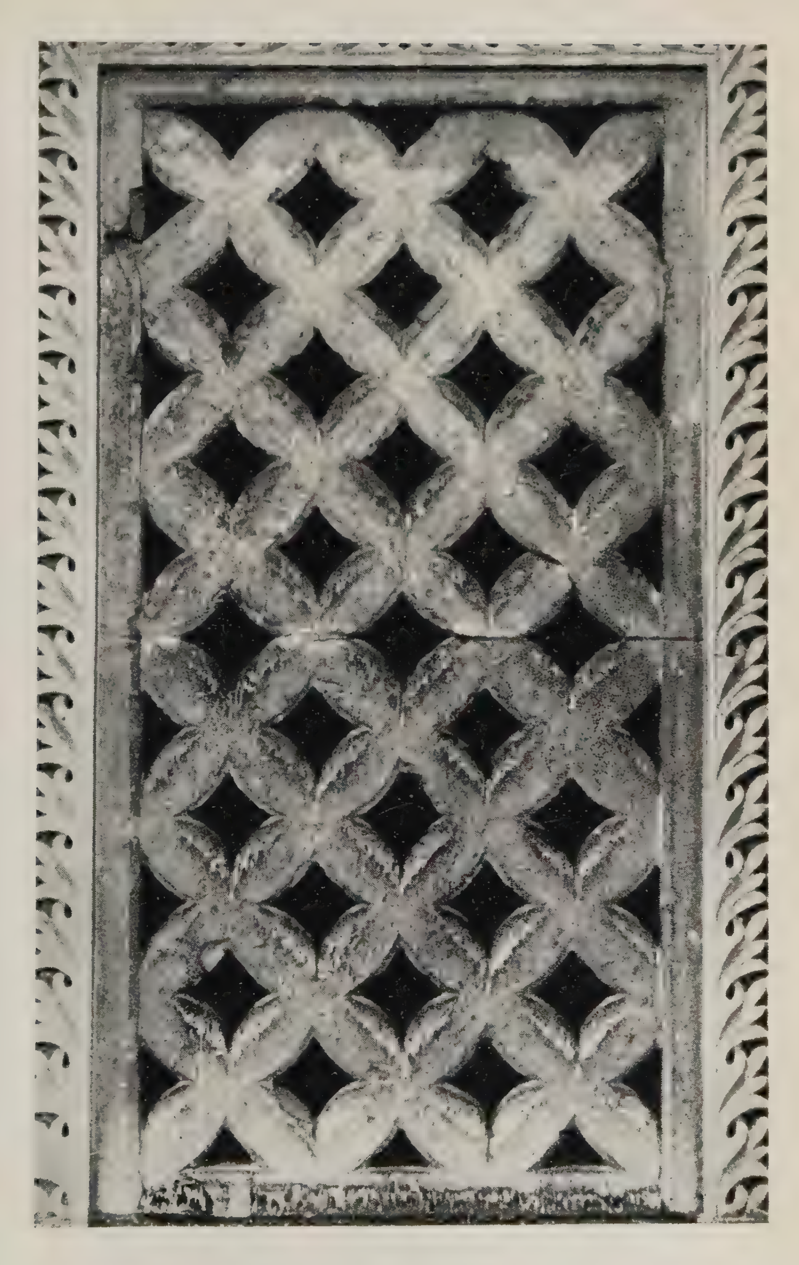
[3] Ernst Herzfeld, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik. Die Ausgrabungen von Samarra,* t. I, Berlín 1923, fig. 242, ornamento 229; fig. 317, ornamento 283 *b*.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 15 a.



Mezquita de Córdoba. — Celosía 16-b.



Mezquita de Córdoba. Celosía 18-b.

elemento común en los ornamentos de Madīnat al-Zahrā', asimismo en su «Salón rico». Añadamos que provienen de Oriente, puesto que ya las hemos encontrado en Jirbat al-Mafjar [1].

9, 10, 11 y las celosías del Museo.

Nos encontramos ante un elemento nuevo en estas celosías. Sin embargo, aparecen, ya a menudo, estrellas y derivados de estrellas en la Mezquita de al-Ḥakam II.

Para la explicación histórica de los elementos hexagonales quisiera citar otra vez la Mezquita de Ibn Ṭūlūn en El Cairo, donde los hay en yeso en el intradós de un arco. A simple vista podemos distinguir dos clases de hexágonos, unos grandes y otros más pequeños en el interior de aquéllos. Los grandes constituyen el elemento en sí, mientras que los pequeños resultan de una combinación de seis hexágonos, en los que intervienen solamente mitades de sus lados.

En la Mezquita de Córdoba encontramos el mismo elemento descrito; únicamente cambia la distancia de los hexágonos, formando estrellas de seis picos en su interior, en vez de hexágonos más pequeños [2].

No poseemos un modelo exacto de ornamentos octogonales para poderlo comparar con las celosías de ornamento octogonal de este grupo, pero no hay que excluir la posibilidad de que algún día aparezca. Ya existe algún indicio en la ornamentación del arte islámico sirio, por ejemplo en una celosía encontrada en el Qaṣr al-Jayr, más no se trata precisamente de octógonos, sino de octolobulados [3]. El sentido ornamental de esta celosía es el mismo que el del grupo octogonal de la Mezquita.

1 Hamilton, fig. 89 bis, *d*; 158: 164.
2 EMA II, fig. 249.
3 Hamilton, 1, LIII; MAE I, 1,9 *b*; EMA I, 1, 46 *b*, fig. 85.

12 a

Las bandas onduladas que constituyen el elemento de esta celosía las encontramos ya en el mimbar de la Mezquita de Qayrawān. En este mimbar hay dos tableros que son casi iguales a esta celosía de Córdoba, aunque los planos negativos que se forman entre las bandas no son los mismos. Existe en el conjunto una proporción entre las bandas y los planos negativos de las dos celosías.

Otra vez hay que preguntarse si Qayrawān ha servido como intermediario de ornamentos procedentes de Oriente, porque la construcción de ornamentos exclusivamente por bandas onduladas ya se ve en la Mezquita de los Omeyas en Damasco y también en el Qaṣr al-Jayr, en versiones más o menos complejas [1].

12 b, 18 a y 18 b

El ornamento circular que constituye el tema de estas celosías se encuentra, al parecer, en Córdoba en la época romana y visigoda, con más frecuencia que en otros lugares de la Península. Se halla en varios canceles en Córdoba y en dos cimacios de la Mezquita originaria, uno de ellos trabajado con mucha finura.

En el Museo Arqueológico de Córdoba se conserva un fragmento visigodo que puede considerarse como parte de una celosía de este mismo tema. Tiene relieve, igual que el de los pequeños círculos de la celosía 12 *b* [2].

[1] EMA II, 1,89 *a*; octavo tablero del pasamanos, contando de la derecba por abajo; EMA I, 1,46 *a*. Para Qaṣr al-Jayr véase 1,15 ventana 25, apud Selim Abdul Haq, *Les Annales Archéologiques de Syrie*, I, Damas 1951.

[2] Inventario nº 12.983. Mármol. Adquirido en 1955 como visigodo y fechado en el siglo VIII. Proviene del Cortijo de Chinules, cerca de Vista Alegre (Córdoba).

13 a y 14 b

Estos ornamentos se pueden considerar como variantes del tema clásico de peltos que encontramos en España y en el N. de Africa con bastante frecuencia. En la arquería paralela a la qibla de la Mezquita de al-Ḥakam II hay un arco, que hemos nombrado D_5, con tableros calados con este ornamento.

Los peltos de la celosía 13 *a* son muy semejantes a un mosaico de Córdoba, que se encontró excavando hace dos años debajo de la Plaza del Mercado y que ahora está expuesto en el Alcázar de los Reyes.

En el Museo de Damasco se conserva un tímpano de una puerta del Qaṣr al-Jayr al-Garbī, que tiene peltos calados en yeso. No resulta fácil saber de donde procedía el modelo en cuestión. ¿De un castillo omeya en Siria, construído dos siglos y medio antes, o de la misma Península, puesto que era muy corriente el emplear esta clase de ornamento de peltos? Lo encontramos también, por ejemplo, en un cimacio de la Mezquita fundacional. Se puede pensar, además, que la idea de ornamentos calados en forma de peltos se introdujo en la arquitectura del Islam occidental mucho antes, pero que no se conservan ejemplos.

El ornamento de 14 *b* es una variación muy ligera de un mosaico de Hippona [1]. Los arquitectos de al-Ḥakam II seguramente se inspirarían de un dibujo de esta forma, pero suprimieron las bandas rectas. En cuanto al modelo del arquitecto de Almanzor, podemos asegurar que se inspiró en el ornamento de la Mezquita de al-Ḥakam II.

13 b y 14 a

Estos dos ornamentos se podrían considerar iguales en cuanto se admitiera el alternar cuadrados con círculos como variantes del tema en el cual intervienen exclusivamente círculos.

1 Erwan Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, París 1958, fig. 12 y dibujo en p. 91.

En este caso, las dos celosías 13 *b* y 14 *a* pueden considerarse como variantes de la celosía 2 *a*. El elemento de construcción 14 *a* está constituído por cruces curvas, igual que el elemento de la 2 *a*. El elemento de la 13 *b* es análogo, pero en lugar de cuatro cuartos de círculos hay alternativamente dos cuartos de círculos y dos cuartos de cuadrados.

Esta versión de un elemento de partes circulares y partes angulares se encuentra ya en el arte omeya oriental. En el Jirbat al-Mafjar hay un cancel de yeso con este elemento y con la misma construcción. Esto nos puede confirmar nuestra teoría de que el ornamento de 2 *a* procede del Islam sirio [1].

Tenemos también la combinación de cuadrados y círculos en una celosía de las cúpulas de al-Ḥakam II, a la derecha del miḥrāb, aunque el sentido ornamental es diferente porque aquí se trata de círculos y cuadrados conectados por barras rectas.

15 a

El elemento de esta celosía, la cruz curvada, la hemos estudiado ya en la celosía 2 *a*. Los arquitectos de Almanzor se inspiraron en modelos de tiempos de al-Ḥakam II. Este ornamento figura entre los fragmentos que han servido de modelo a don Ricardo Velázquez Bosco para reconstruir la celosía a la izquierda del miḥrāb.

Poseemos un ejemplar puro e intacto de este ornamento en la cúpula de la Mezquita de al-Ḥakam II, hoy llamada Capilla Villaviciosa.

16 b

Ya hemos dicho que se trata de un ornamento algo arcaico y que además el tablero está cortado. La cruz gamada se encuen-

[1] Hamilton, 1, XXXIX, 2 y fig. 225; con la misma construcción fig. 181. En Qaṣr al-Jayr se encuentra lo mismo en el marco de un arco.

tra en varias versiones en la decoración omeya, tanto en el Jirbat al-Mafjar como en el Qaṣr al-Jayr al-Garbī.

Los arquitectos de Almanzor se inspiraron, tal vez, en un ejemplo de Madīnat al-Zahrā', que podemos considerar como una de las partes más antiguas del palacio [1].

Conclusión.

Pasemos revista al total de las celosías auténticas de la aljama de Córdoba. En primer lugar, podemos congratularnos por el número elevado de celosías y tableros calados que se conservan hasta hoy. Esto nos permite formar una idea completa de su ornamentación.

Casi tres quintas partes de las celosías de las fachadas son auténticas, así como las tres cuartas partes de los ornamentos de la arquería transversal y la mitad de las celosías de las cúpulas. Esto se debe a la intención de los soberanos musulmanes de conservar lo antiguo. También los cristianos, más tarde, respetan el monumento.

Contemplando la calidad de los ornamentos, nos parece que las celosías de las cúpulas son las menos perfectas. En cambio, los tableros del interior son quizá mejores que las celosías de las fachadas.

Nos encontramos siempre con dibujos infinitos; la escala de los elementos varía desde muy pequeños — repetidos muchas veces — hasta tan grandes que sobrepasan mucho el tamaño del tablero. Siempre se notan contrastes muy rebuscados. Los planos negativos y positivos; lo sólido con lo calado; las diferentes direcciones de las líneas están casi siempre en armonía.

El grado de la complicación de los dibujos difiere entre sí y nos parece que las celosías de tiempos de al-Ḥakam II son las más complicadas. Dibujos geométricos constituyen la regla; elementos florales y dibujos vegetales son la excepción.

[1] De los muchos ejemplos, quiero citar aquí Hamilton, fig. 225 *b*, y Ricardo Velázquez Bosco, *Medina az-Zahra y Alamiriya*, Madrid 1912, 1, XXXVIII, fig. 1.

En el curso del tiempo se formó en Córdoba una escuela de ornamentación, manifestando una fuerte tendencia a desarrollar un cierto repertorio y enriquecerlo con variaciones. Esta escuela difiere de la de Madīnat al-Zahrā', según lo conocido hasta ahora. Confrontando los ornamentos con la tradición se ve que se ha seguido muchas veces la influencia de la Península. Entre los ornamentos que procedían directamente de Oriente se destacan aquellos de la Siria omeya. Cuando en las celosías más tardías se encuentran ornamentos importados de Siria, hay que contar con la posibilidad de que éstos ya se habían introducido en España en los primeros momentos de la dominación islámica, utilizados en edificios hoy perdidos, por ejemplo, en el Palacio califal y en muchas fincas y palacios de los alrededores de la ciudad.

La influencia predominante en el Islam occidental la ejerce Qayrawān, aunque también pudiera ser que figurara solamente como mediador entre Oriente y España.

Los ornamentos estudiados poseen una capacidad artística muy marcada culminando en un decorado perfecto, digno de una cultura que con tanta predilección se dedicaba a crear un mundo de ornamentos no figurativos. — Klaus Brisch.

LA REVIVISCENCE DE L'ACANTHE DANS L'ART HISPANO-MAURESQUE SOUS LES ALMORAVIDES

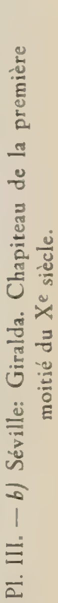
C'est un curieux épisode de l'histoire de la flore hispano-mauresque que la réapparition de l'acanthe, et parfois sous des aspects très proches de l'antique, dans trois monuments maghribins construits pour le second sultan almoravide, ʿAlī b. Yūsuf: la grande mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès, la *qubba* de Marrakech, et la grande mosquée de Tlemcen. Pour définir la valeur exacte de cette étrange résurgence, il faut retracer à grands traits l'histoire de l'acanthe dans l'art musulman d'Espagne.

Pl. I. — Chapiteau au nom de ʿAbd al-Raḥmān II provenant de Cordoue.



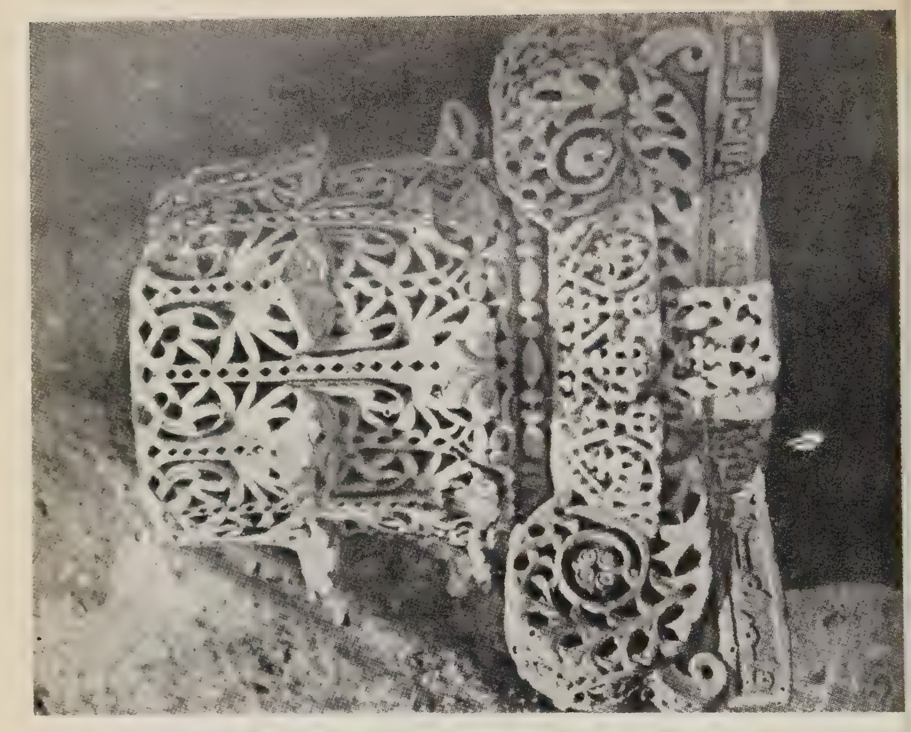
Pl. II. — Chapiteaux du IXe siècle au miḥrāb de la grande mosquée de Cordoue.





Pl. III. — *b)* Séville: Giralda. Chapiteau de la première moitié du Xe siècle.

Pl. III. — *a)* Séville: Alcázar. Chapiteau daté de 320 = 932.



Pl IV. — *a)* Madinat al-Zahrā'. Chapiteau daté de 345 956-957.

Pl. IV. — *b)* Madrid: Musée Archéologique. Chapiteau daté de 390-960-961.

I. L'acanthe dans l'art oméiyade.

Sous ʿAbd al-Raḥmān I.

Le décor sculpté de la mosquée élevée par ʿAbd al-Raḥmān I ne nous est connu que par le remplissage des deux arcatures à gradins, situées sur les deux côtés de la porte de San Esteban et les écoinçons d'une niche trouvée dans le sous-sol de la mosquée. L'acanthe n'apparait pas ici en grandes feuilles: suivant un procédé courant dans tout le Haut Moyen-Age, et presque en tous pays, elle se décompose et recompose par folioles, au gré des décorateurs. En particulier, des folioles à trois ou quatre lobes se disposent en cordons.

Nous n'avons pas de chapiteaux de cette époque: tous ceux qui ont été utilisés dans l'oratoire du premier émir oméiyade proviennent de remplois.

Sous ʿAbd al-Raḥmān II.

Sous ce souverain, on recommença de sculpter des chapiteaux d'acanthe normale ou épineuse. L'imitation d'œuvres antiques est très nette, aussi bien dans la forme générale que dans les éléments des chapiteaux.

Nous avons la chance de posséder des œuvres datées du règne d'ʿAbd al-Raḥmān II: dans l'agrandissement que ce souverain fit faire à la mosquée de Cordoue (pl. I), au Bañuelo de Grenade et à l'Alcazaba de Mérida [1]. Par les textes, nous savons que les chapiteaux qui reçoivent l'arc du *miḥrāb* d'al-Ḥakam proviennent du *miḥrāb* élevé par ʿAbd al-Raḥmān II (pl. II). D'autres pièces apparaissent comme contemporaines de ces chapiteaux exactement datés. Si, exceptionnellement, les sculptures de cette époque s'inspirèrent d'œuvres wisigothiques, elles marquent bien un retour à l'acanthe romaine. La facture, assez variée et plus ou moins heureuse suivant le talent de l'artiste, retrouve— d'intention et parfois de fait — le modelé antique. Les quatre

[1] L. Torres Balbás, *Arte hispano-musulmán hasta la caída del Califato de Córdoba*, pp. 395-402, figs. 190 à 206.

chapiteaux à caulicoles du *miḥrāb* de Cordoue, un autre qui fut trouvé à Grenade, ne sont guère inférieurs à des œuvres romaines du Haut-Empire. Toutefois les proportions assez hautes, la corbeille cylindrique à sa base et ne s'évasant qu'au-dessus d'une ou deux rangées de feuilles d'acanthe, donnent a ces chapiteaux, avec une grande élégance, une silhouette particulière.

Cette réapparition de l'acanthe antique au IXe siècle n'est donc pas l'effet d'une copie servile, mais la reprise voulue d'une facture antique dans des œuvres nouvelles. Toutefois, elle ne paraît pas avoir dépassé le domaine du chapiteau: dans les sculptures de la porte de San Esteban que l'on peut dater du IXe siècle, l'acanthe est décomposée en folioles, sculptée en faible relief et modelée en biseau.

Dans l'art du Califat.

Ce retour au chapiteau d'acanthe se poursuivit au Xe siècle à l'époque du Califat [1].

On voit apparaître alors des chapiteaux d'acanthe lisse: ils ont les mêmes formes que ceux qui se composent de feuilles nervées: aussi apparaissent-ils comme de simples épannelages de ces derniers. Certains d'entre eux étaient destinés sans doute à être sculptés sur place. En tout cas, dans les chapiteaux engagés, la partie incluse dans le mur est faite de feuilles lisses; au contraire les acanthes de la partie visible sont nervées.

Les œuvres de la première moitié du siècle, surtout des corinthiens, restent fidèles à la facture, très proche de l'antique, de l'âge précédent (pl. III). Les feuilles se composent d'éléments à quatre folioles, séparés par un espace en amande.

Après 960, les composites à bandeau et à tasseau prennent de loin, le pas sur les corinthiens. Le bas de la corbeille, presque cylindrique, comporte deux rangées de feuilles. Le modelé inspiré de l'acanthe épineuse, tend de plus en plus à ce qu'on appelle la facture en nid d'abeilles (pl. IV). Dans le détail, on retrouve encore des tailles obliques et des surfaces courbes:

[1] L. Torres Balbás, *op. cit.*, pp. 668-682, figs. 470 à 503.

mais on a maintes fois l'impression d'une dentelle appliquée sur le chapiteau. Seuls les crochets formés par les deux registres d'acanthe de la corbeille prononcent encore de vigoureuses saillies.

Hors des chapiteaux, dans le décor de revêtement, l'acanthe apparaît toujours décomposée à l'extrême. Les folioles, en se juxtaposant, forment des cordons, de longues feuilles rubannées ou enroulées en rinceaux. Mais ces demi-survivances sont de plus en plus noyées dans une masse de formes florales nouvelles, dérivées de la feuille de vigne autant que de l'acanthe. Le modelé s'obtient surtout par défoncement: c'est une sculpture champlevée, qui n'use plus que dans le détail des formes de tailles obliques et de surfaces courbes. Rien n'y rappelle vraiment la ronde-bosse.

Un modelé plus varié et une infinité de formes florales nouvelles apparaissent dans le grand salon d'ʿAbd al-Raḥmān III à Madīnat al-Zahrāʾ et à la mosquée d'al-Ḥakam. Sauf dans des chapiteaux couronnant des pilastres, l'acanthe y est toujours décomposée et recomposée sans fin, mais avec des folioles à trois lobes plutôt qu'à quatre. L'ensemble de l'ornement s'écarte de plus en plus des formes et du traitement de l'acanthe antique. La flore des ivoires est plus évoluée encore.

Ainsi, à mesure qu'avance le Xe siècle, l'acanthe, dans ses divers emplois, s'éloigne de ses caractères antiques. Sous des formes immédiatement discernables, elle ne se maintient plus guère dans les chapiteaux. Encore ceux-ci diffèrent-ils de plus en plus de leurs modéles romains.

II. — L'éclipse de l'acanthe dans l'art du XIe siècle.

Dans l'art des «reyes de taifas», qui nous est connu par l'Aljaféria de Saragosse et par l'Alcazaba de Málaga, le chapiteau garde, avec des proportions plus sveltes, les dispositions des œuvres de la seconde moitié du Xe siècle: deux rangées d'acanthes garnissent la plus grande partie d'une haute corbeille cylindrique. On trouve encore quelques corinthiens à caulicoles;

mais les composites à bandeau sont de loin les plus nombreux. Les petits chapiteaux se composent encore d'acanthes lisses. Mais tous les grands sont couverts, comme d'une dentelle, du nouveau décor floral, qui règne dans les revêtements sculptés. Dans quelques exemplaires, on retrouve encore les acanthes épineuses de l'époque précédente; mais partout ailleurs les feuilles à crochets de la corbeille, les volutes, les bandeaux et les tasseaux, sont revêtus d'une flore nouvelle, à base de palmes digitées, simples et doubles, d'une grande variété de types.

En dehors des chapiteaux, dans le riche ornement couvrant du palais de Saragosse, l'acanthe a camplètement disparu. Des multiples thèmes floraux qu'avait employés l'art de la fin du califat, quelques formes se dégagent et s'imposent: la palme simple la palme double, en général très dissymétrique, la grenade et la pomme de pin. Toute cette flore qui s'accroche à de minces tiges, le plus souvent disposées en rinceaux, est finement nervée: mais on n'y retrouve plus la classique digitation d'acanthe: deux folioles lisses et une foliole à oeilleton.

Ainsi l'éclipse de l'acanthe qui s'annonçait dans l'art de la fin du X[e] siècle était, sauf dans quelques chapiteaux archaïsants, pleinement accomplie dans l'ensemble du décor, au temps des reyes de taifas.

III. — La résurgence de l'acanthe sous les Almoravides.

La découverte et l'étude des monuments almoravides restés jusqu'alors inconnus, nous a révélé une véritable résurgence de l'acanthe dans la première moitié du XII[e] siècle. Bien plus qu'au *miḥrāb* de la grande mosquée de Tlemcen, c'est dans deux monuments marocains, tous deux datés des règnes d'ʿAlī b. Yūsuf (1106-1142), la *qubba* de Marrakech et la mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès, que s'atteste, en des œuvres d'une incomparable qualité, ce curieux phénomène.

Le pays où s'élèvent ces monuments ne saurait expliquer cet archaïsme. Le décor des monuments almoravides a été fait par des artistes amenés d'Espagne. Ce n'est que plus tard et

peu à peu, que des ateliers marocains adoptèrent et prolongèrent l'art musulman de la Péninsule. Dans la ville de Fès, les maisons ne se bâtirent dans le style et avec le décor de l'Andalousie qu'au début du XIV[e] siècle.

C'est donc la venue de maîtres d'œuvre et de sculpteurs espagnols qui explique la beauté des monuments almoravides: maître du Maghrib et de l'Espagne, ʿAlī b. Yūsuf a pu prendre à son service les meilleurs ateliers de la Péninsule. Ce bref épisode, africain par occasion, doit se replacer dans l'évolution de l'art islamique d'Espagne.

IV. La palme à digitations d'acanthe et les cordons de folioles d'acanthe.

Sous les Almoravides, la palme simple et la palme double composent le décor floral presque tout entier: la palme lisse ne s'annonce encore qu'en de rares exemplaires qui ne sont — à quelques exceptions — près que des essais ou des ébauches. Ces feuilles simples ou doubles sont nervées; mais, sauf dans des formes élementaires et à l'extrémité amincie des lobes, elles reprennent toutes la digitation d'acanthe: une foliole à œilleton alternant avec deux folioles simples. Et ce procédé restera courant aux siècles suivants. La foliole à trois lobes, chère à l'art de la fin du califat, s'incorpore ainsi à la flore nouvelle au moment où celle-ci prend ses aspects classiques.

La même foliole, en général trilobée, compose des cordons en bordure de panneaux sculptés. Enfin, le bord extérieur de certains arcs est encore fait, comme au X[e] siècle, de crochets recourbés, eux aussi dérivés de l'acanthe.

Les palmes nervées à digitations d'acanthe se retrouvent dans tous les monuments de la première moitié du XII[e] siècle, qu'ils soient africains comme les *miḥrābs* de Tlemcen, la nef axiale de la Qarawiyyīn de Fès, la *qubba* de Marrakech, ou espagnols comme les vestiges de l'église San Juan à Alméria, du Castillejo de Murcie et du Mauror de Grenade. Il s'agit là d'un phénomène aussi général que durable.

Mais palmes à digitations d'acanthe, cordons de folioles en

bordure d'arcs, gardent le modelé courant de la flore hispano-mauresque. Ce sont là des souvenirs de l'acanthe, qui prennent une ampleur nouvelle et qui, pour une bonne part, seront durables; mais il ne s'agit pas là d'une résurrection, dans ses formes et sa facture, de l'acanthe antique.

A la grande mosquée de Tlemcen, dans la frise qui surmonte l'encadrement épigraphique de l'arc même du *miḥrāb*, on retrouve de vraies feuilles d'acanthe avec leur nervure centrale et leur extrémité légèrement recourbée; mais le modelé, incisif et sans grand relief, est celui du décor de palmes. La forme antique est ici traitée dans la manière du XIIe siècle. Cette facture se retrouve à la Qarawiyyīn dans des cordons de folioles du *miḥrāb* et dans des écoinçons de coupolettes lobées.

Mais à la *qubba* almoravide de Marrakech [1] et à la coupole sur plan circulaire de la Qarawiyyīn de Fès, se voient des acanthes qui retrouvent, non seulement la forme, mais aussi la facture de l'acanthe antique.

Toutefois les rares chapiteaux que nous a légués l'art des Almoravides n'utilisent pas la feuille classique. A la Qarawiyyīn, de petits chapiteaux de palmes nervées supportent parfois les retombées des *muqarnas:* ce sont des compositions nouvelles qui ne rappellent que de loin le corinthien. Surtout, on assiste à la naissance du chapiteau de palmes lisses qui triomphera dans les monuments almohades.

L'acanthe renouvelée de l'antique ne se voit à la *qubba* de Marrakech que dans des décors de revêtement: pour meubler les écoinçons de la coupole nervée, entre l'entrecroisement des nervures et la coupole lobée qui achève le dôme (pl. V).

L'acanthe se dispose ici en un décor compact: chaque écoinçon est entouré d'une rangée de folioles qui forme un galon en relief. L'ornement des écoinçons eux-mêmes s'ordonne à partir d'une double tige centrale d'où se détachent des rameaux déployés, souvent enrichis de rinceaux; mais le schéma reste sous-jacent à la composition et ne se révèle qu'à un examen attentif [2].

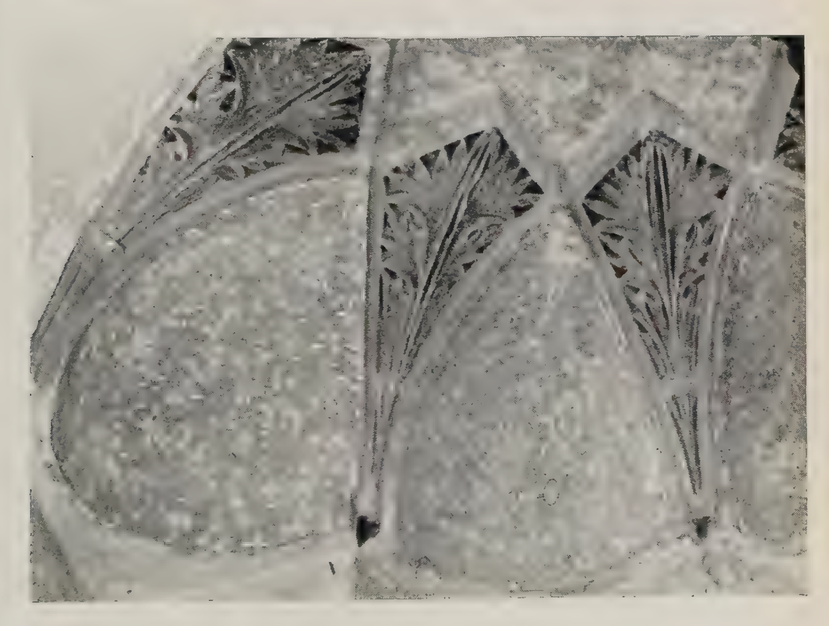
[1] Jacques Meunié et Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, pp. 58-70. Pl. 106-113.

[2] *Ibid.*, fig. 34 et 35.

Pl. V. — Marrakech: *Qubba* d'Ab. b. Yūsuf. Ecoinçons décorés d'acanthes.



Pl. VI. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès: bouquets d'acanthes.



Pl. VII. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès.

a) Gerbes d'acanthes.

b) Feuilles d'acanthes symétriques.

Pl. VIII. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès: gerbes d'acanthes.

Dans ces panneaux dont aucune tige visible n'affirme l'ordonnance, se manifeste la science des sculpteurs andalous. Chaque écoinçon forme une composition originale; à cette juxtaposition de mêmes éléments, ils ont su donner de l'ordre dans la variété et exprimer, avec des formes qui paraissent simplement juxtaposées, des mouvements qui s'imposent à l'œil. Ces sortes de vagues florales s'allient ou s'opposent avec un rare bonheur.

A la Qarawiyyīn si, au sommet de la coupole à stalactites de plan circulaire, de longues feuilles d'acanthes symétriques à nervure centrale creusée d'un sillon sont encore du décor de revêtement (pl. VII, b), dans le reste de ce dôme, il faut bien parler d'un décor en applique qui se détache en relief, à l'avant du réseau des *muqarnaṣ*.

A la base de la coupole, reposant sur des colonnettes couronnées de chapiteaux de palmes lisses, on retrouve le vieux thème héllénistique des bouquets d'acanthes issus d'une gaîne faite elle-même de feuilles plates ou enroulées et s'achevant par une couronne de disques repercés (pl. VI). De ces gaines, divergent deux groupes de feuilles: entre leur base et leur sommet, se dispose parfois un motif central emprunté, lui aussi, à l'acanthe. Exceptionnellement apparaissent, au centre de la gerbe, quelques pommes de pin.

Mais les plus belles acanthes, par leur forme et leur facture, sont celles, qui, à l'étage médian du dôme, meublent des triangles à deux faces curvilignes (pl. VII a, VIII, IX). A des demi-feuilles ou à de menus éléments, se mêlent des pommes de pin, et, dans un seul cas, une arcature ornée de perles. De chaque côté d'un motif central, toujours différent, les feuilles s'éploient avec une élégance souveraine. Là encore, aucune répétition: pour chaque écoinçon, on a tenu à faire une composition originale.

A la *qubba* de Marrakech comme à la Qarawiyyīn, ces acanthes étonnent par leur facture autant qu'elles charment par la science et le goût délicat qui ont présidé à leur composition. Le modelé, vigoureux et simple à la fois, utilise surtout des volumes courbes. Il retrouve par moments les secrets de la ronde-bosse, au moins sous la forme du bas-relief. Dans leur fidèlité à l'inspiration antique, ces acanthes valent celles des meilleurs cha-

piteaux du IXe et Xe siècles: elles les dépassent par la richesse de leurs mouvements et par la souple délicatesse de leur facture.

Cette étonnante reviviscence semble se faire à contresens d'une évolution et de tendances déjà séculaires dans l'ornement hispano-mauresque: les formes florales s'éloignaient de plus en plus des thèmes antiques dont elles étaient issues; la technique sculturale se réduisait à une sculpture champlevée, les tailles obliques et les surfaces courbes n'intervenant que dans les détails.

* * *

Quelles ont pu être les raisons de cette évolution? Y a-t-il eu retour à des modèles antiques? Pour les bouquets issus d'une gaîne, on serait tenté de le penser; encore un ou deux prototypes n'expliqueraient-ils pas la richesse de composition de ces gerbes. Et on ne peut trouver d'antécédents pour les deux autres décors compacts de Marrakech et de Fès. On est tenté de penser que certains sculpteurs du XIIe siècle ont vu des œuvres antiques, en ont senti la beauté et ont compris quelles ressources l'acanthe pouvait leur offrir.

Cette inspiration s'accordait à l'acuité de leur sens décoratif et à leur génie inventif. Aussi bien, cette tendance à la ronde-bosse se trouve à la même époque dans le décor de palmes, à la *qubba* de Marrakech et dans certains *claustra* de la Qarawiyyīn. Les grandes feuilles à digitations d'acanthe n'y sont pas sculptées sur le même plan: elles relèvent leurs pointes ou le bord de leurs limbes; leurs nervures se modèlent en relief, parfois en coussinet.

Dans les panneaux sculptés des minbars, on retrouve les mêmes procédés. Au socle des bobéchons, et même dans les petits panneaux des faces latérales, de la chaire almoravide de la Kutubiyya, c'est un quasi-retour à la ronde-bosse dans une flore qui a pourtant perdu tout contact avec le réel.

* * *

Pl. IX. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès: gerbes d'acanthes.

Passagère inspiration d'œuvres antiques? Acuité du sens décoratif? La part de ces deux éléments est indiscernable. Les maîtres inconnus à qui nous devons ce charmant paradoxe, cette passagère reviviscence de l'acanthe, ont emporté leur secret avec eux. Mais on les admirera toujours d'avoir fait passer, dans une sculpture vouée à l'abstraction, un souffle venu du monde antique et comme le frisson de la vie. — HENRI TERRASSE.

ART ALMORAVIDE ET ART ALMOHADE

I. — Le puritanisme almohade et le décor large.

Il y a près de quarante ans, l'étude de la mosquée de Tinmel et des deux Kutubiyya permettait à Henri Basset et à moi-même de découvrir et de définir le décor large des Almohades.

Son origine ne fait pas de doute. Les Almohades, à l'époque où ils luttaient âprement pour abattre les Almoravides, apparaissaient comme des ennemis du luxe et presque comme des contempteurs de l'art: ils restaient fidèles au puritanisme intransigeant et même fanatique du fondateur de la secte des Unitaires: le berbère Muḥammad ibn Tūmart. La primitive mosquée de Tinmel était, suivant les chroniqueurs almohades, sans ornement. Le tombeau où fut inhumé le Mahdī Ibn Tūmart fut d'une semblable austérité. La première grande mosquée élevée par les Almohades, cette fois en marche vers la victoire, celle de Taza [1], semble avoir été d'une grande sobriété ornementale; si son *miḥrāb* a disparu, son minaret subsiste: il n'avait qu'un très simple décor de baies réduites à un arc et à son encadrement. Cette tour puissante et austère ne reçut quelques ornements qu'au XIII[e] siècle, quand les Mérinides restaurèrent et agrandirent l'édifice almohade.

Lorsqu'en 1147, les Almohades, après un siège de neuf mois, s'emparèrent de Fès, il n'y avait que cinq ans que s'étaient

[1] Henri Terrasse, *La grande Mosquée do Taza*, pp. 26-27 et fig. 3.

achevés les travaux qui avaient donné a la grande mosquée d'al-Qarawiyyīn son état actuel, ou plutôt celui que lui restitua la restauration que je dirigeai de 1954 à 1957.

Une chronique du XIVe siècle, le *Rawḍ al-Qirṭās* d'Ibn Abī Zarᶜ, raconte que lorsque ᶜAbd al-Mu'min entra en vainqueur à Fès, les gens de la ville craignirent que le *miḥrāb* de la Qarawiyyīn, où le subtil décor de l'Andalousie s'étalait dans toute sa richesse, n'excitât la colère du nouveau maître. On se hâta de recouvrir de papier les sculptures polychromes qui l'ornaient et on enduisit le tout d'un badigeon de chaux. Ainsi les Almohades purent diriger leur prière vers un *miḥrāb* blanc et nu.

Si l'anecdote est exacte, il est probable que ce pieux camouflage dut atteindre tous les abords du *miḥrāb* dont le décor est presque aussi luxueux que celui du mur même où se creuse la niche indiquant la *qibla*.

En tout cas, cet expédient fit place, lorsque les Almohades eurent établi et consolidé leur pouvoir sur tout le Maroc, à une solution qui se voulait définitive. Tous les panneaux sculptés des coupoles qui jalonnent la nef axiale furent recouverts de plâtre. Il fallut un lent et délicat travail de dégagement pour rendre à l'antique sanctuaire sa splendeur décorative (pl. VII et VIII). Toutefois, si la coupole à stalactites devant *miḥrāb* avait subi le même traitement que ses soeurs, les parties hautes du *miḥrāb* montraient encore, empâtés de chaux, leurs ornements primitifs. Mais peut-être ceux-ci avaient-ils été dégagés au XVIIIe siècle lors d'une restauration qui refit complètement les parties basses ainsi que les claustra garnis de verres de couleur des arcatures supérieures.

Lorsqu'en 1147, les Almohades, en prenant d'assaut Marrakech, abattirent enfin la domination almoravide, un cas de conscience se posa pour ᶜAbd al-Mu'min. Qu'allait-il faire de la capitale fondée par les hérétiques almoravides, de la ville où s'étaient étalées les abominations religieuses et morales que leur reprochaient les Almohades? La cité qui symbolisait l'ennemi honni et vaincu ne devait-elle pas disparaître, elle aussi?

Mais déjà ᶜAbd al-Mu'min se sentait l'héritier autant que

le vainqueur des Almoravides. Maître de leur territoire africain, il était invité à leur succèder en Espagne et des devoirs nouveaux se révèlaient à lui. Il lui coûtait de détruire la capitale et la grande place d'armes d'un empire qui était devenu le sien, alors qu'elle pouvait être désormais sous la garde des Maṣmūda, fondateurs et soutiens du pouvoir almohade. Il fallait trouver le moyen de se plier aux nécessités de la nouvelle politique impériale sans paraître renier l'austérité sectaire des années de lutte.

Comme il est de règle, toutes les fois que se pose un cas difficile qui touche à la loi de l'Islam, les *ᶜulamā'* furent chargés de rendre une consultation juridique, une *fatwà*, sur le sort qui devait être fait à Marrakech. Leur réponse fut celle qu' ᶜAbd al-Mu'min souhaitait et qu'il avait peut être inspirée: il suffisait de détruire les palais et les sanctuaires des Almoravides pour que les Almohades puissent adopter la capitale de leurs ennemis.

Cet adroit compromis politique fut aussitôt suivi d'un habile compromis artistique. En manière de purification et d'exorcisme, ᶜAbd al-Mu'min fit élever sur l'emplacement du palais almoravide, le Dār al-Ḥaŷar, une grande mosquée, la Kutubiyya. Dans ce grand santuaire des Almohades, comme dans la nouvelle mosquée funéraire dont on dota le berceau du mouvement, la petite bourgade montagnarde de Tinmel, on n'admit pas la luxueuse décoration andalouse, avec son abondance profuse, telle que l'avaient employée les Almoravides. Les artistes andalous auxquels le calife ne pouvait manquer de faire appel, composèrent un ornement nouveau par son apparence de sobriété, qui, en bannissant le décor couvrant, sait laisser des espaces vides, des repos pour l'œil, mais qui reste d'une élégance raffinée et atteint à une pureté toute classique [1].

Cette discrétion décorative semble s'être limitée à l'architecture religieuse et resta un fait surtout africain. En dehors des deux mosquées de la Kutubiyya et de celle de Tinmel où le

[1] Cf. Henri Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*; Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIᵉ siècle*, pp. 271-276.

style nouveau se fonde et s'affirme, on le retrouvait à la grande mosquée de Salé, édifiée en 1176: l'ancien *miḥrāb*, remplacé malheureusement par une composition moderne, rappelait ceux des sanctuaires du milieu du siècle. A la grande mosquée de la Qaṣba de Marrakech, élevée sous le troisième calife almohade, Yaᶜqūb al-Manṣūr (1184-1199), nous ne pouvons plus guère juger du *miḥrāb* qui a été refait; mais l'ensemble de l'oratoire reste fidèle à la sobriété des premiers sanctuaires almohades. Il en était de même à la grande mosquée des Andalous de Fès — édifice plus modeste, il est vrai, que l'oratoire du palais de Marrakech — bâtie sous le quatrième calife: Muḥammad al-Nāṣir (1199-1213).

Toutefois les minarets, plus monumentaux que jamais, furent, sauf à Tinmel, richement décorés: celui de la Kutubiyya donna l'exemple que suivirent, avec des formules un peu différentes, les minarets de Séville et de Rabat: la Giralda et la tour Ḥassān. ᶜAbd al-Mu'min lui-même n'eut aucun scrupule à transférer à la Kutubiyya la chaire almoravide de la mosquée d' ᶜAli ibn Yūsuf, qui avait été faite à Cordoue, la plus luxueuse sans doute de tout l'Islam. Et le *minbar* dont Yaᶜqūb al-Manṣūr dota la mosquée de la Qaṣba prolonge fidèlement la tradition des chaires almoravides.

Le peu qui reste de la grande mosquée de Séville nous permet de dire que cette réforme artistique ne s'appliqua pas à tous les monuments almohades de la Péninsule. Il ne semble pas que cette feinte austérité ait régné en Espagne où l'art hispano-mauresque paraît avoir poursuivi son cours normal.

Toutefois le décor large ne dut pas y être entièrement ignoré: il a laissé des traces dans l'art mudéjar. La chapelle de Las Claustrillas à Las Huelgas de Burgos est, par sa vigoureuse simplicité, par son ornement rare et raffiné à la fois, dans la ligne des sanctuaires almohades. Et les grandes frises d'entrelacs qui règnent au dessus des arcades de Santa Maria la Blanca à Tolède, fait penser, malgré la présence d'éléments floraux, à certains ornements almohades.

II. Les origines du décor large.

Au temps où nous étudiions les sanctuaires d'ᶜAbd al-Mu'min, l'art almoravide ne nous était guère connu que par la grande mosquée de Tlemcen, qui date, comme les grands ensembles almoravides du Maroc, du règne d'ᶜAli b. Yūsuf. Les décors du *miḥrāb* et de ses abords, nous avaient permis d'affirmer que les artistes au service d'ᶜAbd al-Mu'min n'avaient pas fait une révolution, ni même une vraie création, mais qu'ils s'étaient contentés de choisir, dans le riche répertoire de l'art antérieur, des éléments qu'ils avaient traités avec prédilection et suivant des modes nouveaux.

Les fouilles de Marrakech [1], la découverte de la *qubba* d'Ali b. Yūsuf [2], et surtout le dégagement des décors sculptés de la Qarawiyyīn [3], confirment pleinement le jugement que nous formions alors. Le problème du passage d'une conception décorative à une autre peut-être étudié dans son détail et dans ses conséquences.

Dans les quelques années qui s'étendent entre l'achèvement des grands travaux almoravides (1142 pour la Qarawiyyīn) et la construction des grands sanctuaires almohades (aux environs de 1150), l'art hispano-mauresque n'eut pas le temps, surtout en l'absence de vastes constructions, d'évoluer de façon appréciable et de modifier grandement, de son propre mouvement, son répertoire ornemental. L'activité monumentale des Almoravides, en lui permettant d'élever de grandes œuvres, n'avait rien changé à sa nature et à ses tendances. ᶜAbd al-Mu'min dut faire appel aux ateliers et peut-être même aux artistes andalous qui avaient été au service des Almoravides, et qui étaient sans doute — la qualité des œuvres qu'ils ont laissées en témoigne — les

1 Jacques Meunié et Henri Terrasse, *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris 1952, en particulier, pp. 79-89.

2 Jacques Meunié et Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, Paris 1952, en particulier, pp. 55-70.

3 Henri Terrasse, *La mosquée d'al-Qarawiyīn et l'art des Almoravides*, *Ars orientalis*, II, pp. 130-147.

meilleurs de leur temps. Personne ne pouvait rien refuser aux sultans africains qui régnaient sur les deux rives du Détroit.

On retrouve dans l'art des Almoravides — désormais aussi bien connu que celui de leurs vainqueurs — tous les éléments de la décoration almohade. Certaines formes et certains procédés ont été bannis ou presque; d'autres, au contraire, développés. Le choix a été fait par les artistes: mais il est certain que leurs nouveaux maîtres leur ont donné des instructions d'ensemble.

Les élements qui firent l'objet d'une prédilection nouvelle virent leur évolution s'accélérer: aussi bien, grâce aux moyens que les califes almohades mirent à la disposition des artistes, l'active période de constructions qui avait commencé sous les Almoravides se poursuivit par une série de ces grands édifices qui, mieux que les œuvres moyennes, permettent à un art de franchir des étapes nouvelles.

Il est désormais facile — surtout grâce aux révélations que nous apporte la Qarawiyyīn de Fès — de déterminer les éléments décoratifs — tous nouveaux dans cette première moitié du XIIIe siècle — que l'art des Almoravides a transmis à celui des Almohades. Leurs formes, tantôt étaient déjà pleinement réalisées, tantôt n'existaient qu'à l'état d'ébauche et n'atteignirent leur perfection que dans les grands sanctuaires de la dynastie mu'minide.

III. Le décor géométrique.

Les arcs lobés.

A la Qarawiyyīn, on voit pour la première fois apparaître le motif serpentiforme à la base de certains arcs. Aux portes de la mosquée des morts, il supporte, comme il le fera plus tard à la mosquée de Tinmel, des arcs ontrepassés lisses (pl. I). Mais l'arc en fer-à-cheval est ici en plein cintre comme dans toute la mosquée, tandis qu'il sera brisé dans les sanctuaires almohades.

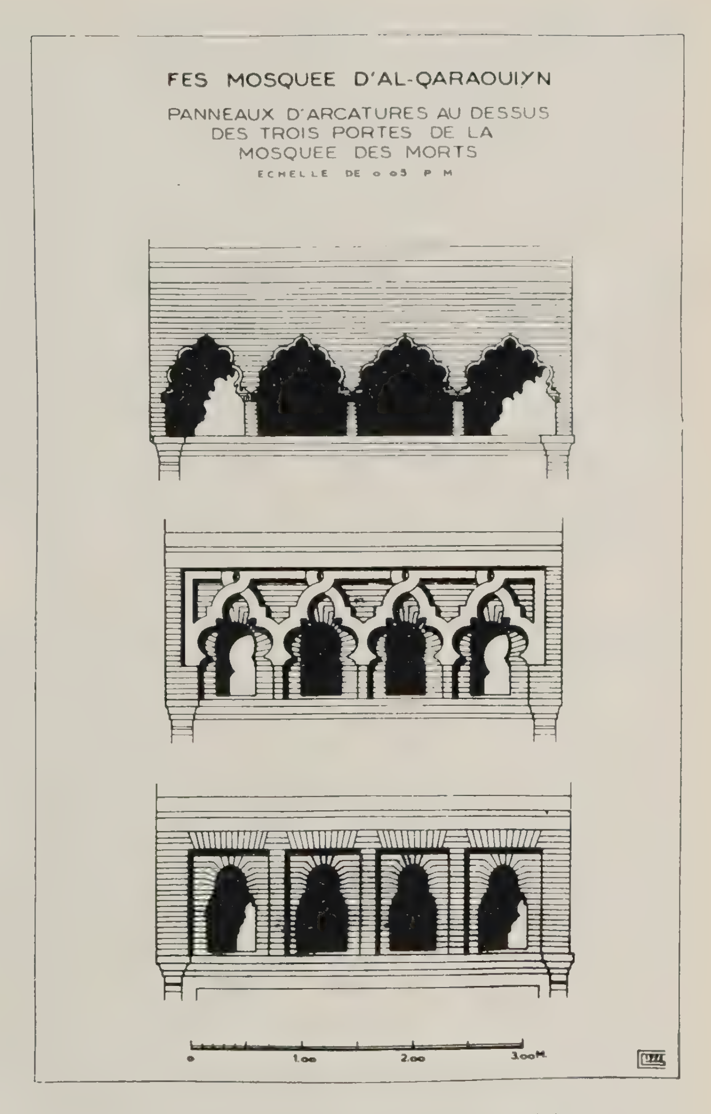
Sous une des coupoles de la nef axiale, on trouve un grand arc à cinq lobes à extrados excentré encore assez proche, par son tracé, des arcs du califat (pl. II). Mais cette forme archaïsante est employée ici à grande échelle.



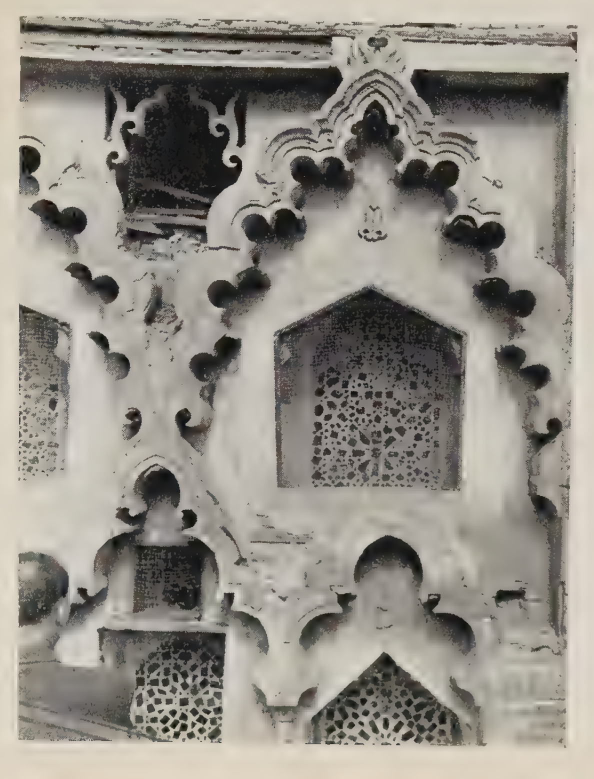
Pl. I. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès Une porte de la mosquée des morts: arcs lisses sur motifs serpentiformes.

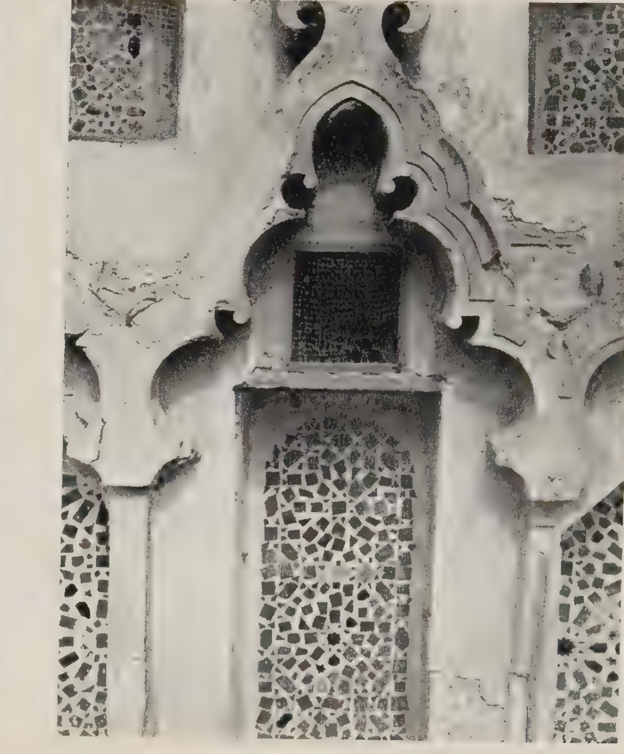


Pl. II. -Mosquée d'al-Qarawiyyin à Fès. Arcs à cinq lobes; baguettes d'entrelacs, frise géométrique.



Pl. III. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Arcs lobés et arcs à lambrequins élémentaires.





Pl. IV. — Mosquée d'al-Qarawiyyin à Fès.
a) arcs à lobes tréflés et baguettes d'entrelacs.
b) arc à lambrequins.

Les autres types d'arcs lobés sont nouveaux. A la seconde et à la troisième travée à partir du *miḥrāb*, des arcs à onze lobes sur motifs serpentiformes, sont tout à fait semblables à ceux que l'art almohade utilisera avec prédilection. Sous des formes mineures, on retrouve dans la même mosquée, l'arc à cinq lobes, avec ou sans motif serpentiforme.

L'arc à lobes tréflés se retrouve dans le pignon qui achève la nef axiale où il forme le départ d'un somptueux ensemble d'arcatures moulurées et entrelacées (pl. IV, a). Les artistes de Tinmel n'eurent qu'à simplifier cette forme.

Les arcs à lambrequins.

L'arc à lambrequins apparaît parfois à la Qarawiyyīn sous des formes élémentaires: appareillé en briques, il se compose d'un lobe supérieur en arc brisé surhaussé retombant, par deux décrochements, sur des cavets (pl. III). Au pignon extérieur du *miḥrāb*, il a cinq lobes: son tracé est très subtil et des découpures se creusent au raccord de chacune de ses courbes (pl. IV, b).

A l'arcade qui fait face au *miḥrāb*, il a les fines dentelures, les découpures florales, l'aspect de guirlande qui se retrouvent à Tinmel et à la Kutubiyya (pl. VI): l'archivolte moulurée s'accorde aux mouvements des deux minces arcs qui la bordent; mais ceux-ci, en faible saillie, ne se détachent pas avec autant de netteté et surtout de légèreté que dans les monuments almohades. Avec un tracé un peu simplifié dans le détail, l'arc à lambrequins est employé en défoncement pour doubler des arcades lisses (pl. V, b).

Sur chaque côté du *miḥrāb*, l'arc à lambrequins adopte un profil surbaissé et se compose avec plus de largeur: mais le traitement des détails est le même. L'art mérinide reprendra cette forme avec moins de vigueur.

L'arc à lambrequins donnant naissance à l'entrelacs de mailles ne se trouve à la Qarawiyyīn que sous une forme élémentaire (pl. III); mais le principe est posé d'un des décors couvrants les plus employés dans l'art hispano-mauresque.

Ainsi, l'art almohade n'eut guère qu'à choisir dans le riche répertoire des arcs de l'époque précédente, sans avoir à en modifier, ni même à en parfaire, les lignes.

Par contre, l'arc floral n'était apparu que sous la forme d'ébauches. Il fut vraiment une création de l'âge almohade. Son développement fut sans doute en relation avec l'essor de la palme lisse double, qui en composa les dentelures.

Les frises d'entrelacs.

A la Qarawiyyīn, de larges frises d'entrelacs, au réseau assez lâche, apparaissent à leur emplacement désormais classique: sous les plafonds et coupoles (pl. II). Ils se composent, en bas et en haut de la frise, d'une double baguette entrelacée; mais les passages d'entrelacs sont moins fréquents qu'à l'époque suivante. Des motifs polygonaux ou des rosaces viennent, de loin en loin, occuper l'intervalle des encadrements. Le double ruban qui dessine les divers éléments de ces frises, n'a guère de subtiles découpures, de pointes effilées et de tracés en amande qu'au tambour de la coupole du *miḥrāb*. Un léger effort vers l'élégance — et aussi vers la subtilité — amènera aux encadrements des *miḥrābs* almohades.

Au pignon extérieur de le Qarawiyyīn, cette double baguette à entrelacs,— bien qu'elle soit en position secondaire: elle borde des arcs lobés trèflés et leur encadrement — montre dejà toute la science et tout le raffinement des rubans d'entrelacs almohades (pl. IV, a).

C'est par ces frises et ces encadrements composés de baguettes à entrelacs que le décor large meublera de vastes espaces jusqu'alors occupés par de hautes frises épigraphiques et surtout par un ornement floral couvrant, divisé en panneaux.

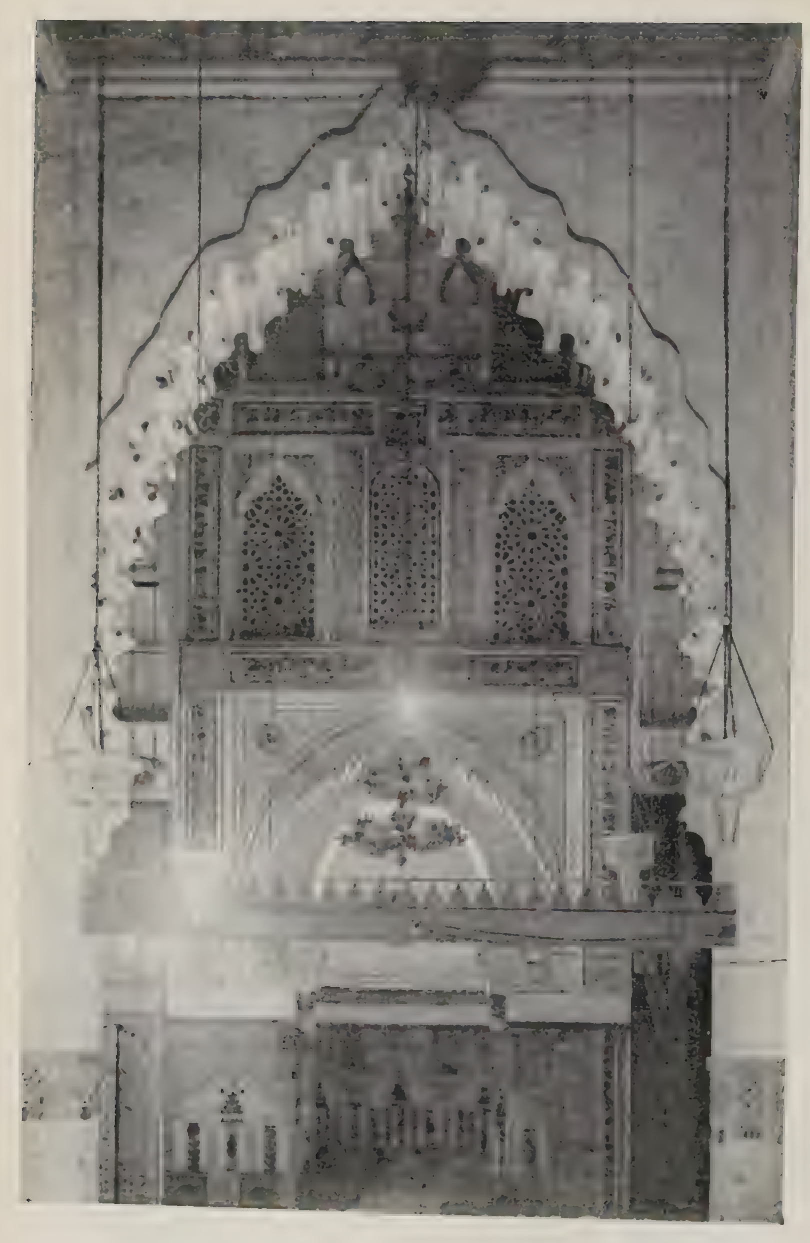
Les dômes à stalactites.

Les monuments almohades furent les premiers à révèler, avec le plafond de la Chapelle Palatine à Palerme, l'emploi des *mouqarnas* pour composer de vastes dômes. La mosquée des

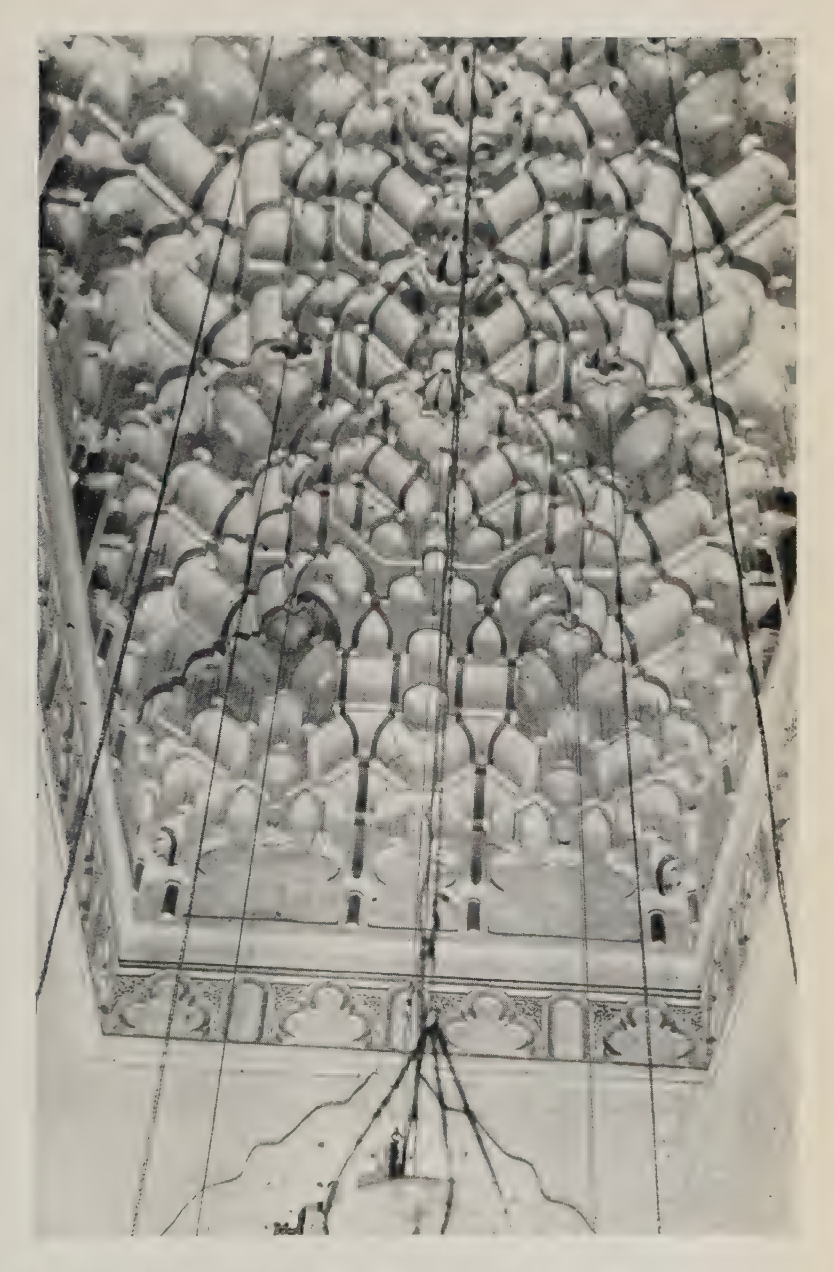




Pl. V. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès.
a) arc à lobes inégaux. — *b)* arc à lambrequins.



Pl. VI. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Arc à lambrequins devant miḥrāb.



Pl. VII. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Dôme à muqarnaṣ sur plan barlong (avant dégagement des sculptures).



Pl. VIII. — Mosquée d'al-Qarawiyyin à Fès. Vue partielle d'un dôme à muqarnaṣ (après dégagement du décor sculpté).

morts de la Qarawiyyīn, révèlée par B. Maslow, montra que la coupole à stalactites était déjà connue du temps des Almoravides.

Aujourd'hui, la nef axiale de la Qarawiyyīn nous offre une série unique de six dômes à stalactites, sur plan carré, barlong (pl. VII), circulaire ou octogonal. Mais les stalactites almohades n'admettent sur leurs panneaux nul décor secondaire: aucune sculpture ne vient les enrichir. En faisant couvrir de plâtre leurs ornements, les Almohades mirent les coupoles de la Qarawiyyīn à l'uniforme plus austère de la Kutubiyya et de Tinmel. Les dimensions des stalactites almohades et toutes leurs formes de détail sont celles des *muqarnaṣ* almoravides (pl. VII). Toutefois, sauf à la coupole devant le *miḥrāb*, on trouve, à la grande mosquée de Fès, moins de coupolettes lobées creusant dans le réseau des stalactites comme de grandes fleurs d'ombre.

La coupole nervée.

Après le Xe siècle, la coupole nervée se rencontre sous deux formes: l'une garde les nervures simples et les voutains, tantôt lisses, tantôt sculptés de motifs en léger relief, des coupoles oméiyades: l'unique coupole nervée de la Qarawiyyīn est de ce genre (pl. IX). Dans l'autre type, les nervures ne font qu'encadrer des panneaux floraux ajourés: ainsi en est-il au *miḥrāb* de Tlemcen et à la *qubba* d'ᶜAli b. Yūsuf à Marrakech.

C'est dans l'art de la première moitié du XIIe siècle qu'apparaît la coexistence de ces deux types de dômes nervés. L'art almohade n'emploira que le premier et fort rarement. Comme l'art almoravide, il préfèrera les dômes à stalactites.

IV. — Le décor épigraphique.

Dans les monuments almoravides, le décor épigraphique est plus abondant qu'il ne l'était dans l'art de la Péninsule aux Xe et XIe siècles. Le koufique compose de grandes frises et de très nombreuses eulogies (pl. X et XI). Il est d'une grande variété

de types et s'associe presque toujours à la flore: tantôt l'écriture se détache sur un fond de palmes nervées; tantôt des rinceaux floraux ondulés viennent remplir, entre les hampes les plus hautes et au dessus de la ligne elle-même, les vides du champ épigraphique. Le cursif apparaît dans des inscriptions secondaires; mais il est de plus en plus abondant. Lui aussi admet du décor floral: toutefois sa souplesse même lui permet de mieux remplir les panneaux de petites dimensions qu'il décore.

Les Almohades modifièrent à la fois l'emploi et certaines formes de l'épigraphie. Par puritanisme, ils refusèrent d'inscrire leur nom sur les monuments qu'ils dédiaient au Dieu à l'infrangible unité: ainsi disparurent les inscriptions de fondation qui ornaient, en grandes frises koufiques, les monuments almoravides. Cette règle fut observée pendant toute la belle période de la dynastie. Le koufique n'interviendra dans les sanctuaires almohades que sous la forme d'eulogies, parfois suivies, aux portes monumentales des villes, de textes coraniques. Le cursif sera lui aussi peu employé; mais il commencera à concurrencer le koufique pour les écritures monumentales.

Sauf dans quelques *claustra*, le koufique sera employé seul, sans l'appui ou l'accompagnement de la flore. Aux grandes portes almohades, quelques palmes lisses viendront parfois meubler le haut du registre épigraphique. Rendu à sa seule beauté, le koufique almohade prendra plus de force encore.

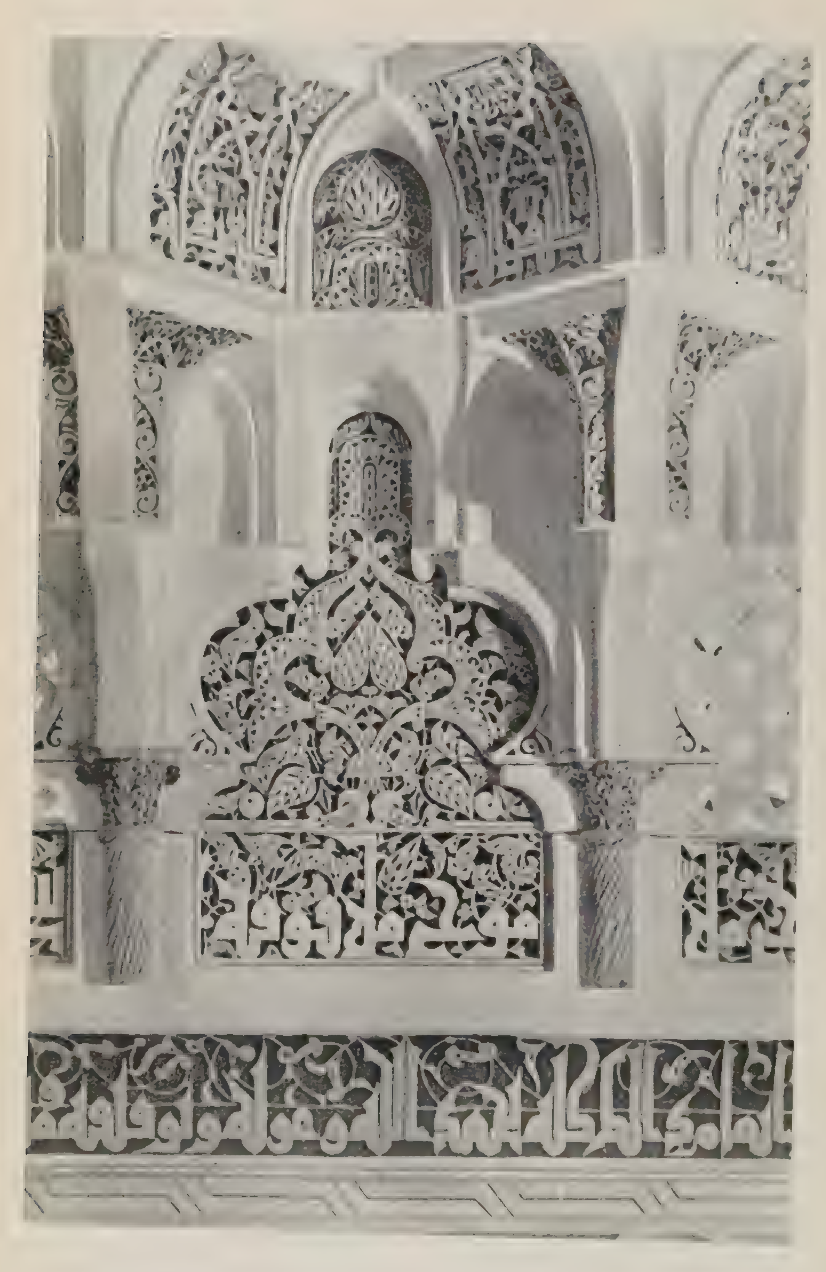
V. Le décor floral.

La place du décor floral.

Suivant la pratique constante de l'art musulman d'Espagne, et celle de tous les arts islamiques de l'époque, l'ornement floral gardait, dans la première moitié du XIIe siècle, une prééminence incontestée. Employé seul ou avec l'épigraphie, il était l'élément essentiel de tous les décors couvrants. Or la réforme almohade consista surtout à les remplacer par un ornement large qui laissait des espaces vides, où aucun motif secondaire ne venait distraire les yeux du jeu, clair et subtil à la fois, des lignes maîtresses. La flore fut chassée de son domaine habituel.



Pl. IX. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Coupole nervée.



Pl. X. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Inscriptions koufiques.



Pl. XI. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Arcatures lobées et eulogies koufiques.



Pl. XII. — Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès. Chapiteaux de palmes et culot décoré de palmes lisses.

Absence de la palme nervée.

De cette flore réduite à un rôle très secondaire, la forme qui dominait de loin toutes les autres, la palme nervée à digitations d'acanthe, est résolument bannie. Les palmes faiblement digitées de certains chapiteaux almohades se trouvaient déjà à la Qarawiyyīn: cette exception a donc des antécédents almoravides.

La palme lisse.

Ainsi l'art almohade, dans la faible mesure où il admet l'ornement floral, n'emploie guère que la palme lisse, qui, à la Qarawiyyīn, s'annonçait sous des types élémentaires et ne présentait des formes achevées qu'à la retombée des arcs flanquant le *miḥrāb* (pl. XI). Mais la palme lisse almohade viendra moins de ces ébauches et de ces essais que de la simplification des grandes palmes doubles et simples de l'âge précédent dont on supprimera les nervures en conservant la forme d'ensemble: les limbes resteront lisses au lieu d'être découpés par de multiples digitations.

De cette simplification naîtra une esthétique nouvelle: le contour de la feuille prendra toute sa valeur. Les formes des palmes continueront de s'assouplir et de s'enrichir. Autant que l'élégance, les sculpteurs au service des Almohades rechercheront la force: les feuilles deviendront plus épaisses et comme musclées.

Et ce ne fut pas là un phénomène passager. La palme simple ainsi constituée, restera à l'avenir associée à la palme nervée de l'âge précédent. Et elle conservera presque toujours la première place: ses limbes lumineux se détacheront souvent sur une grisaille de menues palmes digitées.

Au moment même où elle se constitue, la palme lisse manifeste une étonnante fécondité: elle donne naissance à l'arc floral qui ne faisait que s'ébaucher. Elle compose les souples mailles de l'entrelacs floral. Dans le domaine de la palme lisse, on peut donc parler d'une création de l'art almohade.

Le chapiteau de palmes.

A la Qarawiyyīn, on ne trouve aux places d'honneur que des chapiteaux de remploi. Mais les architectes d'ᶜAbd al-Mu'min employèrent systématiquement, dans les oratoires de leurs mosquées, les piliers flanqués de deux demi-colonnettes. Ainsi se multiplièrent les demi-chapiteaux taillés dans le plâtre.

Sans doute le chapiteau de palmes apparaît à la Qarawiyyīn, mais dans des exemplaires de petites dimensions: il cherche sa voie et ces essais sont, en général, plus curieux que beaux (pl. XII). De ces ébauches, les artistes au service des Almohades tireront une formule nouvelle.

Si l'acanthe lisse, sur une ou deux rangées, formera toujours le bas de la corbeille, toute la partie haute sera composée de palmes lisses ou ponctuées de rares digitations en virgule. Au chapiteau d'acanthes succède ainsi le chapiteau de palmes. Ses proportions sont variables et la composition de sa partie supérieure est d'une grande richesse de mouvements et de formes. Sans doute, ses dispositions générales sont celles du corinthien et du composite à bandeau. Mais les épaisses palmes lisses, plus ou moins arquées, ne viennent pas s'appliquer, comme un décor de revêtement, sur le haut de la corbeille: elles la composent vraiment. L'association de leurs formes et de leurs mouvements est infiniment variée et presque toujours très heureuse.

Et c'est ce chapiteau almohade, dérivé du composite à bandeau, qui donnera le chapiteau des XIIIᵉ et XIVᵉ siècles.

* * *

Ainsi une esthétique nouvelle a amené, sous le premier calife almohade, l'élimination d'un thème floral jusqu'alors triomphant: la palme nervée qui était l'élément premier du décor couvrant. L'épigraphie elle-même a été réduite à un rôle mineur. Les artistes au service d'ᶜAbd al-Mu'min ont su choisir dans le riche répertoire de l'époque almoravide, les éléments qu'ils pou-

vaient utiliser et mettre désormais au premier plan: les entrelacs et les réseaux géométriques, la palme lisse. Pour complaire à leurs maîtres et paraître se conformer à la doctrine d'austérité qui avait été celle des Almohades, ils instituèrent une nouvelle échelle de valeurs. Ainsi les éléments choisis connurent, avec un obligatoire essor, la rapide évolution qui leur était nécessaire pour faire face à des nécessités nouvelles. Et toutes ces formes renouvelées ou développées entrèrent, pour n'en plus sortir, dans le répertoire ornemental hispano-mauresque.

Mais ce tournant de l'art ne fut pas une révolution: pour complaire à leurs nouveaux souverains africains, les artistes andalous n'eurent pas à renier leur tradition. C'est dans cette tradition, même, sous ses divers aspects, qu'ils trouvèrent tantôt pleinement élaborés, tantôt à l'état d'essais, des éléments d'un art renouvelé.

Sur ce point comme sur tant d'autres, les Almohades, ennemis et vainqueurs des Almoravides, ont été leurs héritiers conscients, cette fois sous bénéfice d'inventaire. C'était toujours sur des modes andalous que se chantait la gloire et que s'affirmait le mécénat des sultans sanhajiens ou masmoudiens, tenants du malikisme traditionel ou apôtres assagis d'une réforme qui voulait encore se dire puritaine.

Dans cette apparente transformation de leur art, les maîtres andalous restèrent eux-mêmes. Leur finesse de goût, leur subtilité ornementale, leur habileté manuelle, leur permirent, dans un décor où les moindres inflexions apparaissent en pleine lumière au lieu de se perdre plus ou moins dans un foisonnement de détails, de s'efforcer vers l'harmonie des proportions et l'impeccable pureté de la ligne.

L'art hispano-mauresque, sans rien perdre de ses richesses — car il retrouva vite toutes celles qu'il avait presque abandonnées — y gagna, avec des formes nouvelles, de connaître, sans sortir de lui-même, la sobriété et la rigueur des styles classiques. Par un heureux paradoxe, une austérité d'abord fanatique avait fini par servir la cause de la beauté. — Henri Terrasse.

DE NUEVO SOBRE DARABENAZ

A la generosa amistad de don Jaime Oliver Asín y de don Jesús Bermúdez Pareja debo sugerencias y noticias que me permiten rectificar en aspectos fundamentales lo que en fecha reciente expuse desde estas mismas páginas sobre la alquería de Darabenaz en la vega de Granada [1].

Bermúdez, buen conocedor de la casa musulmana granadina, piensa que el patio de la vivienda no fue abierto como lo vemos en la actualidad. Fundamenta su tesis la presencia de un aljibe o pozo de agua potable, hoy al exterior, que primitivamente quedaría encerrado en la crujía de poniente de la vivienda.

En Granada, el agua destinada a la bebida se separaba de la usada para otros menesteres, y se guardaba bajo techado. El pozo queda, pues, como testigo de la edificación que primitivamente lo encerrara.

Las alas de poniente y mediodía en las casas granadinas, expuestas a los vientos dominantes, suelen desaparecer pronto, destruídas por el fuego. Los incendios nacían en esta zona de la casa, donde se emplazaba el hogar, y no se propagaban a toda ella gracias a las diferencias de nivel a que se colocaban los forjados de techos y suelos, que creaban soluciones de continuidad en los materiales combustibles de la vivienda y evitaban que las llamas se extendiesen a todo el edificio.

Un caso análogo al de Darabenaz sería el de la Casa del Chapiz de la misma Granada, uno de cuyos patios conservaba todavía a mediados del pasado siglo toda la crujía occidental [2]. La del sur había ya desaparecido, y hoy día sólo subsisten las orientadas a norte y a saliente.

Respecto a los pies derechos del pórtico, piensa don Jesús

[1] Rafael Manzano Martos, *Darabenaz: una alquería nazarí en la vega de Granada*, AL-ANDALUS, XXVI, 1961, pp. 201 a 218.

[2] Véase, v. gr., el plano publicado por Rafael Contreras, *Etude descriptive des monuments arabes de Grenade, Séville et Cordoue*, 4ª ed., Madrid 1889, p. 354.

Bermúdez que fueran columnas sustituídas posteriormente por los pilares de ladrillo que hoy existen. En su opinión, los pilares de material latericio sólo se usaron en la Granada musulmana en edificios públicos, quedando reservado el uso de la columna a las construcciones de tipo doméstico incluso, como en este caso, en medios rurales y apartados.

La solución definitiva a ambos problemas, e incluso al más remoto de si se trata de una vivienda doble, como otras musulmanas, sólo nos lo dará en su día una excavación del contorno hipotético de la alquería, y un estudio de sus fábricas, hoy ocultas por enlucidos y capas de cal.

Respecto al topónimo *Darabenaz* me comunica el señor Oliver que nunca pudo ser contracción de *Darabenaroz*. Queda, pues, en pie la incógnita del patronímico que dió origen al nombre de la alquería.

Darabenaroz sería otra casa situada en lugar próximo a Darabenaz y que pertenecería a algún granadino descendiente de los Banū ᶜArūs, tribu de origen africano asentada desde tiempo inmemorial en torno al Ŷabal al-ᶜAlam marroquí. Desde allí pasarían a España por donde se extendieron dejando huellas de su paso en una serie de topónimos que estudió en fecha no lejana don Jaime Oliver Asín [1], como Vinaroz (Castellón), Calarosa (Huelva), etc. A estos asentamientos conocidos de los Banū ᶜArūs viene a sumarse hoy este otro pago granadino muy citado en los documentos de los bienes habices de las mezquitas de la ciudad [2]. — R. M. M.

1 Jaime Oliver Asín, *Historia y prehistoria del castellano «Alaroza»*, en «Bol. R. A. Española», t. XXX, sept.-dic. 1950, pp. 411 a 421.

2 Mª del Carmen Villanueva, *Habices de las Mezquitas de la Ciudad de Granada y sus alqueréas*, Madrid 1961, pp. 225, 269, 286, etc.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

VARIEDADES

A PROPÓSITO DEL LIBRO DE K. HEGER SOBRE LAS JARŶAS. DESCIFRE DE LA JARŶA DE SCHIRMANN

ACABA de llegarme, un poco tarde, debido a mis circunstancias actuales, el libro que mi joven y brillante amigo Klaus Heger ha dedicado a las jarŷas mozárabes: *Die bisher veröffentlichten Ḫarǧas und ihre Deutungen* (Tübingen 1960, Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, 101. Heft). Es un libro importante, bien concebido y bien hecho, en el que el lector puede encontrar un completo resumen informativo — perfectamente neutro e imparcial — de lo más importante que sobre las jarŷas se ha escrito a partir de 1948, y el texto de las jarŷas mismas, con sus variantes, transcripciones, traducciones, interpretaciones y correcciones. La bibliografía es excelente.

Lo que sigue no intenta ser una reseña del libro (para hacerla bastarían las palabras ya escritas), sino un pequeño comentario, al margen y en homenaje a la útil labor del benemérito erudito alemán.

I

La lectura de las páginas que K. Heger dedica a extractar y analizar lo que se ha escrito en torno a las jarŷas y a los problemas que plantean, ¿qué puede sugerir al lector medio, curioso, pero vagamente enterado? No lo sé; pero me figuro que dicho lector quedará bastante desorientado. (Desde luego, la culpa no es, en modo alguno,

de Heger). En cuanto a los que hemos intervenido, más o menos, en la trifulca literaria, el resultado es un tanto descorazonador, porque va desde lo cómico a lo serio. Daré algún ejemplo.

Empecemos por lo risueño. El primer verso de la jarŷa nº 26 (numeración de Heger) es: «¡Amānu, amānu, yā-l-malīḥ! Gare...», que yo había traducido: «¡Merced, merced, oh hermoso! Dí...» Pues bien: parece ser que ha habido quien ha entendido que la muchacha en cuya boca va puesta la jarŷa «cita — o imita — el pregón de un vendedor ambulante, al que las palabras con que ella lo glosa confieren un sentido amargo y un halo de medias tintas: ¡Mercancías! ¡Mercancías! ¡Ah, las cosas bonitas!...» Pero, en fin, esto es un error como otro cualquiera, hecho — parece ser — con la mejor intención del mundo. Pasemos a otro ejemplo.

En la tesis que algunos sostenemos de que la muwaššaḥa supone un maridaje entre poesía culta árabe y poesía popular romance, hubo que definir la actitud del inventor del género, quien por primera vez insertó — según nuestra dicha tesis — una coplilla romance en un poema árabe. A mí se me ocurrió llamarle «un folklorista avant la lettre». Esta frase ha tenido, al parecer, la virtud de irritar al señor Werner Ross, de quien lamento no saber nada [1]. No ha entendido este señor que lo dicho está dicho en forma irónico-metafórica. El caso me recuerda otro análogo. Cuando definí — con razones, que naturalmente son discutibles, pero que son razones — a Ibn Quzmān como «una voz en la calle», esta expresión sacó de quicio a un ilustre sabio, ya fallecido, que empezó por ser mi amigo y acabó por dejar de serlo, el cual la tomó al pie de la letra y probablemente se habrá muerto sin perdonármela. Ante una y otra situación mi reacción es idéntica. Tratamos de temas literarios, discutimos de literatura, manipulamos ironías y metáforas; pero, si no entendemos las nuestras, las que empleamos hic et nunc, en nuestra misma época y entre nosotros, ¿cómo vamos a entender las de los siglos pasados?

Y no se diga que es que me salgo por la tangente, atribuyendo lo

[1] Por lo visto ha escrito (cito según Heger, nota 143, pues no conozco el trabajo del señor Ross): « Angesichts des arabischen Literatendünkels von einem 'folklorista avant la lettre', der sich in die romanischen Liedchen verliebte, oder von einer 'estimación de lo popular' zu sprechen, wie sie in Europa erst das 19. Jahrhundert entwickelt habe, ist ein kräftiger Anachronismus!»

dicho a metáfora o ironía. Tomémoslo en serio. Pues bien: tomado absolutamente en serio, ni yo he dicho que el inventor de la muwaššaḥa procediera exactamente como un folklorista contemporáneo ni he mostrado ignorancia de que la ciencia folklórica — como tal y con ese nombre — es del siglo XIX, porque de lo que he hablado es de «un folklorista avant la lettre», es decir de «un precursor», o sea de alguien que hacía una especie de folklore sin darse cuenta, como Monsieur Jourdain hablaba en prosa sin saberlo. Cuando ahora se repite que Velázquez es un «precursor del impresionismo» (o un «impresionista avant la lettre») esta opinión puede gustar o no gustar; pero, si no gusta, lo que hay que hacer es demostrar que los impresionistas franceses crearon su técnica ex nihilo, sin precedentes posibles, y no acusar al que la sostenga de incurrir en anacronismo con recordarle que el impresionismo es del siglo XIX y que Velázquez vivió en el XVII. En nuestro caso, mi crítico tiene perfecto derecho a demostrarme (si puede) [1] que el folklore es una creación — ex nihilo y sin precedentes — de la ciencia del siglo XIX, pero no tiene derecho a decirme que he incurrido en anacronismo colocando el folklorismo en el siglo X, porque yo sólo he hablado de «precedentes». O sea: que no digo que yo tenga razón, y hasta digo que acaso no la tenga; lo que digo es que el arma que en este caso se emplea contra mí no es legítima.

El arma del señor Ross es aguda y punzante; pero no sé si la situación mejora cuando el contradictor usa las medias tintas. En nuestros problemas yo casi prefiero adversarios violentos a los «conciliadores», capaces de fusionar el agua con el fuego. Siento tener que aludir ahora a otra eminente persona difunta, el prof. Trend, con quien hasta sus últimos días mantuve cordial amistad. Tampoco al señor Trend ha tenido la suerte de gustarle lo del «folklorista avant

[1] Digo «si puede», porque dejando ahora a un lado el problema de la muwaššaḥa y refiriéndonos a la literatura española, ¿es que no hubo antes del siglo XIX gentes que se dedicaron a «recoger muestras del saber popular»? ¿Qué hizo en el siglo XV el Marqués de Santillana, cuando insertó villancicos en sus poemas o recogió los romances y cantos del pueblo «de que la gente baja e de servil condición se alegra»? ¿Qué hicieron todos nuestros famosos paremiólogos del siglo XVI? ¿Es que no se les puede llamar «precursores del folklore», o «folkloristas avant la lettre»? Y todos ellos son anteriores al siglo XIX.

la lettre». He aquí cómo se expresa [1]: «To make a cultivated poet of the eleventh century *consciously collect fragments of folklore, and encrust them in his work*, is (one may think) regarding the matter too much from the standpoint of the present...» El subrayado es mío. ¿He dicho yo realmente eso? Yo he hablado de «recoger» y de «incrustar», pero con fines estéticos. Nunca me ha pasado por las mientes, ni he dicho, que se hiciera con el propósito *consciente* de conservar para el futuro poemas populares. El muwaššahero que adopta un poemilla mozárabe para jarŷa, el poeta del Siglo de Oro que toma un villancico por estribillo, el autor moderno de cuplés que se inspira en una copla y la reproduce dos o tres veces, «recogen» e «incrustan», pero con propósitos literarios. No se proponen «conscientemente («consciously») conservar textos para la posteridad, *aunque de hecho los conserven*. Si los dos primeros son «folkloristas avant la lettre», ahora me sentiría tentado (si no temiera que la nueva frase me atrajera nuevos disgustos) a decir que los tres son «folkloristas malgré eux».

Pero el señor Trend continúa [2]: «[1] The fashion for writing these tail-pieces cannot be merely a way of preserving kharjas or *villancicos*, like the recent fashion for collecting folksongs; writers at that time can hardly have though in such terms. [2] They have been inspired by popular *villancicos* to write news *villancicos*, wich are thereby turned into an artistic literary genre. [3] What we have in these kharjas or tail-pieces are not folk poems, but artistic, *culto* poems inspired by folk-poems». Estoy completamente de acuerdo con la primera frase (evidentemente, como acabo de explicar, los que hacían muwaššahas no se proponían *merely* conservar y coleccionar poemillas populares), pero no estoy conforme con que me aluda con ella a mí, si es que me alude, porque yo jamás he dicho lo contrario. La segunda y tercera frases son también exactas en parte (a veces los poetas inventaban jarŷas inspiradas en otras jarŷas populares [3]), pero

[1] Cito según Heger, nota 143, porque tampoco dispongo ahora del trabajo original.

[2] Me permito numerar entre corchetes las frases de Trend, para contestarlas a continuación más cómodamente.

[3] En mi estudio *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica* digo textualmente: «Tal villancico o estribillo que encontramos en Lope de

inexactas en parte (porque no se ve razón ninguna para afirmar que entre las jarŷas existentes no haya por lo menos alguna que sea auténticamente popular). En cuanto a la tercera frase hay dos puntos que necesitan explanación. Uno es la confesión de Trend de que poemas que él llama cultos puedan estar inspirados por poemas populares. No puedo por menos de estar de acuerdo, y he de añadir que entonces volvemos al punto de donde quiere alejarse Trend. Lo dije hace años: «Los que sostienen que las jarŷas son invención de los poetas musulmanes, una de dos: o han de atribuir a éstos una increíble fantasía... o han de suponer que siguen una tradición remota cristiana. En este segundo caso, la solución vendría a ser la misma que la de conceder la existencia de una lírica romance preexistente, porque entonces las jarŷas, si no la lírica romance misma, serían su huella, su sustitutivo y su eco [1]». Pero, además, queda el otro punto. No hay ninguna razón de ser para la postiza separación que Trend establece entre «*culto* poems» y «folk-poems»: unos y otros forman parte de una misma categoría más amplia: los «poemas tradicionales [2]».

Y aquí ponemos el dedo en otra llaga. La teoría de la *poesía tradicional*, aunque indudablemente tiene precedentes o precursores, es decir, aunque haya «tradicionalistas avant la lettre» (mal que pueda pesarle al señor Werner Ross), es una teoría creada por don Ramón Menéndez Pidal y en la que creemos muchos de sus discípulos. Menéndez Pidal, que escribe muy bien y con extraordinaria claridad,

Vega, en Góngora o en Tirso, ¿es un poemilla popular tal como corría entre el pueblo, ha quedado modificado en alguna medida por el gran poeta que lo emplea, *o ha sido incluso inventado por él en el estilo tradicional? ¡Qué difícil resulta decidirlo!* Pues bien: remontémonos unos siglos, pasemos del mundo cristiano al árabe, pongamos «jarŷa» en vez de «villancico», y al Ciego de Tudela, a Ibn Baqī o al Kumayt donde antes decíamos Lope, Góngora o Tirso, *y la situación es exactamente la misma*». — Los subrayados los hago ahora. — El pasaje está en la p. 327 de AL-ANDALUS, XXI-2 [1956]; pero mi estudio ha aparecido también en las Actas del XII° Convegno Volta y, traducido al francés por Despilho, en la revista *Arabica*, V [1958], pp. 113-144.

1 Trabajo citado en la nota anterior: AL-ANDALUS, XXI-2 [1956], p. 320.

2 Digámoslo por enésima vez: en cierto sentido, hay un arte *culto* y hay un arte *popular;* hay el Góngora del *Polifemo* y hay el Góngora de las *letrillas.* Ahora bien: en otro sentido, el arte del Góngora de las letrillas ¿es *culto* o es *popular?* Ni lo uno ni lo otro: es un arte *tradicional.*

la ha expuesto muchísimas veces, resumida o a lo largo, y ha dado de ella abundantísimos ejemplos. Pues bien: basta leer el libro de Heger para ver que esta teoría pidaliana de la *poesía tradicional* no la entienden, no uno ni dos, sino muchísimos de los extranjeros que se ocupan de poesía románica en general, y de las jarŷas en particular (incluso, como hemos visto, el propio Trend, eminente cultivador durante toda una larga y fecunda vida de la historia de la poesía española). No es que estén en pro o en contra de la teoría, lo cual sería perfectamente legítimo en ambos casos: *es que no la entienden.* Lo cual es grave en sí mismo, pero de consecuencias más graves aún. Antes hemos dicho que quienes dicen ocuparse de metáforas antiguas no entienden las metáforas contemporáneas. Esto es todavía peor: si no entendemos una teoría de nuestra época, expuesta con claridad, método, reiteración y ejemplos, ¿cómo podremos entender teorías del siglo X, oscuras, entrevistas y con pocos textos? El más negro escepticismo nos invade.

No quiero seguir oscureciendo el cuadro; pero no puedo dejar de aludir a otros problemas que — sin querer, o sin dar a entender que lo quiere — nos pone delante el libro de Heger:

1º Concomitancias. — Hay personas que se interesan real e ingenuamente por las jarŷas y sus problemas. Hay personas que se interesan por las jarŷas en el sentido de que, como especialistas que son en poesía medieval, no tienen más remedio que ocuparse de ellas, y lo hacen desde la trinchera de sus prejuicios o de sus posiciones previas. Pero hay un tercer grupo de personas que sólo se interesan por las jarŷas de modo que llamaríamos «concomitante». Son medievalistas, a veces eminentísimos y maestros de absoluto primer orden, con teorías sobre la Edad Media (no especialmente sobre la lírica). El sensible radar de estos sabios les ha revelado la presencia de las jarŷas. En otras palabras: las jarŷas han proyectado una sombra sobre sus magníficos estudios. Tienen que ocuparse de ellas: disipar la sombra advenediza, situándola en sus teorías. ¿Cómo lo hacen? Muy sencillo: siempre lateralmente, aceptan lo que les conviene, combaten lo que no les viene bien y desechan y pasan por alto el resto, que les es indiferente.

2º Bizantinismos. — Estos eruditos «concomitantes» (y también los otros), a fin de limar lo que en el fenómeno de las jarŷas no les

conviene, apelan a los recursos de su extraordinaria ciencia para plantear con la más aguda ingeniosidad las más bizantinas cuestiones. No quiero pormenorizar porque resultaría molesto, y no quiero molestar absolutamente a nadie. Me limito solamente a preguntar. Ahí está la masa enorme de las coplas actuales. Ahí está la masa enorme de los villancicos desde el siglo XV al XVIII. ¿Se ha hilado nunca tan fino y se han planteado tan bizantinas cuestiones y tenido tan perentorias exigencias con respecto a una y otra masa, en comparación con lo que se viene haciendo con esta cincuentena de pobrecitas jarŷas, tan antiguas, tan frágiles, y todavía tan mal descifradas? Creo que no es difícil contestar: no. Y la razón de la diferencia es que las coplas y los villancicos estaban ahí y se contaba con ellos, mientras que las jarŷas son unas intrusas que, al aparecer por escotillón, han planteado no sólo problemas inéditos, que eso sería lo de menos, sino que han aportado datos nuevos que obligan a modificar — en el sentido que sea, da igual — la solución de las cuestiones antiguas.

3º *Competencias.* — Esta cuestión es mucho más lógica e irremediable. Las jarŷas son un terreno fronterizo. Coinciden en su estudio los orientalistas y los romanistas. Ahora bien: la competencia de unos y otros no es igual. Cada cual sabe bien su materia y mal la del vecino. Muy bien, podrá decirse: una instancia superior, o un testigo imparcial, cogerá lo bueno de cada lado. Pero la cosa no es tan sencilla como todo eso. Porque ocurre que se trata de hombres inteligentes, que, al adentrarse en campo ajeno, pueden sin duda dar graves tropezones, pero a la vez ver con ojos nuevos cosas que las miradas embotadas en un habitual campo visual no veían. Quiere decirse que los romanistas han hecho algunas observaciones valiosas en el terreno árabe, como los orientalistas han hecho también hallazgos preciosos en el dominio románico. Pero el peligro estriba en que quien desprende de un conjunto la valiosa observación o el precioso hallazgo se lleve aneja la equivocación palpable o el desenfoque evidente que yace al lado. Y si el que hace la selección es un vulgarizador ajeno a ambos campos, no digamos. Tampoco queremos citar ejemplos.

Ni deseo seguir [1]. Sólo quiero agregar solemnemente que nadie

1 Prescindo, naturalmente, de los casos de mala fe. Que no deja de haberlos.

piense, al leer lo que antecede, que porque veo estos escollos crea yo haberlos evitado. No, no: seguramente he encallado en ellos, y probablemente más que nadie. Me considero incurso en las mismas faltas, como el más empedernido pecador.

Pero el problema que se plantea no es ése, sino el de pensar si — con nuestros prejuicios, con nuestros desenfoques, con nuestros bizantinismos, con nuestras excursiones a los cerros de Úbeda (los míos y los de todos) — vale la pena seguir la conversación. Porque no se trata de que nos combatamos o nos enfrentemos, lo que sería perfectamente normal, sino de que no nos entendemos, y esto no lo es [1]. Nuestro diálogo es el «diálogo de sordos» de los chascarrillos. Y vale la pena — por lo menos, yo lo pienso — pensar si no sería mejor callarse, o, si esto no es posible, monologar, pensando en que alguien, cuando ya no vivamos ninguno, con mayor serenidad y acaso con mayor ciencia, podrá desatar los nudos, esquivar las sirtes, sopesar los monólogos y dar la razón a quien la tenga. *Ai posteri l'ardua sentenza.*

II

La segunda parte del libro de K. Heger, relativa al texto de las jarŷas, sugiere la siguiente observación: en el estudio de las jarŷas participan dos grupos de personas. El primer grupo, muy poco nutrido y ahora parado, es el de quienes descifran las jarŷas o les dan sentido. El segundo grupo, mucho más numeroso, es el de los perfeccionadores, correctores y pulimentadores del sentido ya obtenido, y este grupo — aunque muy activo — está también parado, porque el primero, su proveedor, lo está. Por ejemplo, desde 1953, en que Stern dió a luz su colección de jarŷas, y en que con un poco de precipitación publicó, para 9 jarŷas, unas ristras de consonantes de las que como ganchos cuelgan algunas palabras, dichas ristras de consonantes [2], aunque son latinas, siguen esperando al descifrador antes de pasar a manos del pulimentador.

[1] De lo mismo se queja, por su lado y en su campo, don Américo Castro. Se ve que hay epidemia.

[2] Son los n°s 42 a 50 de Heger. — Borello no las incluyó en su también ex-

Por simple afición al tema, pienso publicar pronto esas jarŷas que tengo descifradas (a mi manera), junto con las muwaššaḥas enteras. Hoy voy a limitarme a intentar descifrar la jarŷa nº 53 (y última) de Heger. Lo hago en homenaje a mi eminente amigo J. Schirmann, y asimismo a Heger. Porque Schirmann dió a conocer esta jarŷa por vez primera en un artículo del tomo II del *Homenaje a Millás Vallicrosa* (Barcelona 1956) [1], que ahora mismo no tengo a mano; y he de valerme únicamente del libro de Heger, con el cual me basta, lo que prueba su valor.

La muwaššaḥa hebrea en que está esa jarŷa fue publicada íntegra por Schirmann, Tiene *maṭlaʿ* y cinco estrofas con el esquema: a b a b a b *a b c b*. Todos los versos son exasílabos. Es anónima, pero verosímilmente pertenece al poeta de comienzos del siglo XII Yĕhūdā ibn Ghiyāth de Lucena (a quien otras fuentes la atribuyen, al citar sólo el *maṭlaʿ* y la 1ª estrofa). Según Schirmann, es el panegírico de un tal Yosef Hallevi. Las dos primeras estrofas son un *nasīb*, o prólogo erótico, vulgar, y las dos siguientes un *madīḥ*, o panegírico, igualmente vulgar. La estrofa quinta y última, como tantas otras veces, apenas guarda relación con la anterior e introduce la jarŷa, aludiendo a una muchacha que, mortificada por las palabras del loado y sin piedad para él, se la dirige a su madre cuando ésta la reprende. Doy la lectura consonántica, y la interpretación y traducción parciales de Schirmann:

?my [2] qqwl lyḥwt
ʿql ʾlnsʾ qqʾ
nwn tbtʾnʾ yʾqwm
ḥby lmn ybqʾ.

. . .

Ummī . . . li-yaḥūt
ʿaql al-nisā . . .

celente libro *Jaryas andalusíes* (Bahía Blanca 1959, Cuadernos del Sur), hecho con otro criterio.

[1] *Un nouveau poème hébreu avec vers finaux en espagnol et en arabe*, páginas 347-353 del volumen mencionado.

[2] Quizás — dice Schirmann —: *ʾmy*.

Non te . . . yā qaum (?)
ḥubbī li-man yabqā.

. . .

Ma mère (?) . . .
car l'esprit des femmes est inconstant . . .
Non te . . .
mon amour est reservé au persévérant.

. . .

Antes de empezar a operar nosotros en esta jarŷa, conviene hacer tres observaciones:

1ª El texto de la muwaššaḥa [1], y particularmente el de la jarŷa, está muy corrompido. Baste como prueba el que la gran ciencia de Schirmann no ha podido sacar más de la jarŷa.

2ª Hay que suponer que los escribas han alterado el texto, transcribiéndolo del hebreo al hebreo, pero que un primer escriba lo ha alterado al transcribirlo del árabe originario al hebreo.

3ª La más grave de las alteraciones está en que la terminación de los esticos 1º y 3º de la jarŷa son, como se ve, *-ūt* y *-wm*, siendo así que en el *maṭlaᶜ* y en todas las demás series de rimas comunes son uniformemente *-ūb* y *-lē*. La anomalía es tan extraña, y el caso sería tan extraordinario, que no hay que pensar en él. Hay, pues, que restablecer en dichos esticos las terminaciones *-ūb* y *-lē*.

Y ahora estudiemos la jarŷa verso por verso advirtiendo que, por razones que se verán, estudio el verso 4º antes que el 3º.

Verso 1º — Tocante a la palabra inicial, no hay inconveniente en leer: *ummī;* pero creo más probable: *mammà*, que es más popular. (Si además pensamos en un probable original árabe: ممى, la omisión del *mīm* inicial es más explicable que la del *alif*). De todos modos, el resultado es igual. La última palabra, tal como está, no da nada de sí. Ya hemos visto que el final ha de ser *-ūb* [2], no *-ūt*. Si tenemos, pues, al comienzo ...لي y al final ...وب, lo lógico es restablecer ليعقوب,

[1] En la que, por lo demás, falta un estico y hay lagunas en otro.

[2] Aquí también pienso en que la confusión podría haberse producido al transcribir por primera vez del árabe al hebreo: facilidad de tomar ب por ت.

pensando que un escriba ha convertido el nexo قع en ح. — No nos queda más que la palabra intermedia que ha de ser *qūl*, porque no disponemos de más que una sílaba. Precisamente la consonante añadida por delante ha podido serlo, al encontrarse con una sílaba menos en la inicial *my*.

Verso 2º — No hay duda en las dos primeras palabras, tal como las ha leído Schirmann: *ʿaql al-nisā*... = ʻel seso de las mujeres...ʼ. — Luego la palabra final o ha de ser un verbo, o ha de ser un adjetivo. De ser verbo árabe (pues romance no puede serlo), tendría que ser un defectivo, y no lo encuentro. De ser adjetivo, tiene que tener dos sílabas, de las cuales la segunda ha de ser *-qā*. En estas condiciones hay que pensar en *poca* (que en árabe podría escribirse بقا). El adjetivo *poco -a*, está acreditado desde los primeros tiempos de la lengua (v. Corominas), y significaba en la Edad Media, no sólo ʻescasoʼ, sino también ʻpequeñoʼ. Ambas significaciones vienen bien aquí. La única dificultad podría hallarse en que *ʿaql* es masculino y *poca* femenino; pero bien sabido es que, por influjo latino o romance, muchos masculinos del árabe clásico pasaron a ser femeninos en vulgar andaluz: ejemplos, *mawt*, *qamar*, *bayt*, etc. Recientemente, yo lo he señalado en una muwaššaḥa de Ibn Quzmān a propósito de *rūḥ* (Al-Andalus, XXV, 1960, p. 296).

Verso 4º — No hay que tocar lo dicho por Schirmann.

Verso 3º — Es el más difícil. Pero, para que el cuarto — que es seguro — tenga lógica, hay que pensar que en este tercer verso se hablaba de ausencia del amante («tú te vas [o algo análogo], y mi amor es para el que se queda o está presente»). — La primera palabra *non* es segura. — El pronombre *te* que supone Schirmann no lo es: yo prefiero unir las tres primeras consonantes y leer: *tabit* (del verbo BYT, forma Iª, = ʻpasar la nocheʼ). Tendríamos pues, un imperativo negativo: «no pases la noche». — La última palabra, con arreglo a nuestra observación preliminar 3ª, ha de ser *lē*. Yo propongo el dativo del pronombre personal *lī*. — Se ve, pues, que el escriba ha descarrilado en este verso, intentando una interpretación *(yā qaum)*, que sería a primera vista posible, si no lo impidiera la rima.— Nos quedan dos sílabas, que hay que rellenar con las consonantes: *ʼnʼyʼq*. — Como sabemos que el escriba ha descarrilado, yo propongo formar el grupo consonántico *nʼyʼn* y leer *naʼyan*, con el *tanwīn*

escrito a la manera árabe vulgar (ان). *Na'yan* significaría 'lejos', y existía en vulgar andaluz: véase *Vocabulista*, s. *elongare* (raíz N'Y).

He aquí, pues, mi lectura consonántica, mi interpretación y mi traducción:

Mmy qwl lyᶜqwb
ᶜql 'lns' bq'
nwn tbt n'y'n l'
ḥby lmn ybq'

. . .

Mammà, qul li-Yaᶜqūb:
ᶜAql al-nisā poqā.
Non tabit na'yan lī [1]:
Ḥubbī li-man yabqā.

. . .

Madre, di a Jacob:
«El seso de las mujeres es poco.
No pases la noche lejos de mí,
[porque] mi amor es para el que se queda».

. . .

Y ahora tres observaciones finales:

1ª La jarŷa puede apenas considerarse romance. Fuera de la palabra *mammà* (que es internacional), sólo hay dos vocablos de origen latino: el adjetivo *poca* y la negación *non*.

2ª Naturalmente, no hay que pensar en una poesía específicamente femenina. Las jarŷas son canciones que un poeta hombre pone en labios de mujeres. Esta jarŷa es bastante original entre las que conocemos, porque no se trata de la muchacha virginal e inocente, transida de amor, sino del tipo de mujer exclusivamente sensual, habitual en determinado género de literatura musulmana.

3ª ¿Por qué ha recurrido el poeta a esta jarŷa? Muchas veces no entendemos hoy la ilación entre el poema y su jarŷa; pero a veces

[1] En todo caso, también podría ser la negación *lā*.

existe cierta relación, y la más frecuente es que esta relacion consista en los nombres: las coplas mozárabes o árabes (como las españolas actuales) contenían a veces un nombre propio, y el poeta la elegía porque era el mismo del personaje loado. Hay muchos casos así. ¿Es éste otro? A los hebraístas toca decirlo [1].

Y no faltará quien pueda corregir todo lo dicho, y quien añada más cosas y mejor.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

[1] Lo que voy a sugerir ahora lo hago con la máxima timidez y en el grado extremo de lo hipotético, pero con la sinceridad de quien pone todas sus cartas sobre la mesa. — Schirmann dice que la muwaššaḥa es en alabanza de un Yosef Hallevi, y fuertes razones tendrá para ello. Ahora bien: el nombre Levi no figura en el poema. Lo que dice el estico 3 de la estrofa 2 es בני יצהר (Schirmann anota que Yishar — Ex. VI, 18 — es un nieto de Levi) que creo significa lexicológicamente 'los jefes espirituales, los ungidos', o 'los jefes temporales, los príncipes'. En cuanto al nombre Yosef (estico 5 de la estrofa 2), ¿cabe la posibilidad en hebreo de que sea un término metafórico para designar la hermosura viril, como ocurre en árabe con Yūsuf, nombre del patriarca bíblico, a quien se atribuye la máxima belleza varonil? Confieso ingenuamente que no lo sé. Pero si mi hipótesis tuviera una remota posibilidad de certidumbre, podría ser que el loado no fuera Yosef Halevi (a menos que haya otras razones); que no se citara su nombre; que este nombre fuera Jacob; y que tal fuera el motivo de que el poeta haya empleado esta jarŷa, — Si esta hipótesis aventurada no vale, alguna relación sutil habría entre muwaššaḥa y jarŷa, que a nosotros se nos escapa y que el loado y los contemporáneos percibirían. En esa relación sutil está la gracia y la chispa de la jarŷa. En esa relación sutil está la razón de que el poeta no compusiera por sí mismo la jarŷa, sino que acudiera a una copla popular, de todos conocida.

NOUVEAUX ET BREFS COMPLÉMENTS SUR «COURAÇA-CORACHA»

Quand j'ai étudié dans Al-Andalus (XIX, 1954, pp. 149-172, et XX, 1955, pp. 452-454) [1] la fortification appelée en portugais *couraça* et en castillan *coracha*, j'ai dû rester fort succinct (p. 155, n. 1) sur la *couraça* d'Alenquer dans la région de Lisbonne. Je n'ai pas encore les moyens d'apporter à ce sujet toutes les informations désirables, mais je puis ajouter que la *couraça* de cette localité figure dans un document du roi Jean Ier de Portugal daté du 23 décembre 1407; il y est question d'un terrain contigu «aa ponte da Coyraça» (voir *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra, 1960, n° 133, p. 314). Il faudrait une étude minutieuse sur place pour élucider la signification de ce texte. Sur une indication d'E. Lévi-Provençal, j'ai signalé dans le second de mes articles (p. 454) l'arabe hispanique *qawraŷa* comme origine de *coracha-couraça*. Si je ne me suis pas référé semblablement à une autre indication donnée par M. Luis Seco de Lucena dans Al-Andalus même (XVI, 1951, p. 79) à propos de Grenade et que j'avais citée moi-même dans le premier article (p. 158, n. 2), c'est que cet auteur ne semble pas attribuer à *qawraŷa* *(cauracha)* le sens qu'il a ordinairement en matière de fortification. Quant à l'origine même du mot *qawraŷa*, il ne m'appartient pas de me prononcer, et je laisse la parole aux spécialistes. Je me bornerai à noter que cette étymologie *qawraŷa*, rappelée à la fin de mon second article, semble avoir échappé à MM. Charles R. Boxer et Carlos de

[1] Pour les références à Guillén Robles, *Málaga musulmana*, citée p. 158, n. 1, et p. 171, n. 2, il convient de se reporter maintenant à la nouvelle édition de Málaga. 1957, revisée par les soins de l'*Escuela de Estudios Arabes* de Grenade, pp. 271-272, 316 et 323.

Azevedo dans l'excellente étude qu'ils ont consacrée à la forteresse portugaise de Mombaça sur la côte orientale d'Afrique (*A fortaleza de Jesus e os portugueses em Mombaça*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960; voir p. 120) [1]. Mais ce qui est important surtout, c'est de savoir que l'on trouvera dans ce travail deux photographies de la *couraça* de Mombaça (fig. II et III, p. 18-19) et un certain nombre d'indications sur celle-ci (p. 54, 58 et 97). Elle semble avoir eu les caractères habituels des *couraças* maritimes et avoir servi, comme les autres de ce type, à assurer la liberté des communications entre la forteresse et la mer.

ROBERT RICARD.

[1] Cela s'explique sans doute par le fait qu'ils ont consulté seulement mes *Etudes sur l'histoire des Portugais au Maroc* (Coimbra, 1955, p. 465-492), où j'ai reproduit le premier article, mais non le second, publié plus tard.

CALDERON ET «EL MAR DE FEZ»

Les lecteurs de Calderón savent que le début de sa pièce *El príncipe constante* (1628-1629) se déroule dans un jardin du roi de Fès au Maroc et qu'on y trouve ceci, aux v. 136-138:

Esta salva es a la entrada
   de Muley, que hoy ha surgido
del mar de Fez.

On s'était gaussé de Victor Hugo parce qu'il avait écrit dans les *Orientales*, à la première strophe de sa *Chanson de pirates:*

En mer, les hardis écumeurs!
Nous allions de Fès à Catane...
Dans la galère capitane
Neus étions quatre-vingts rameurs.

On s'est peut-être moins moqué de Calderón, mais on n'a pas manqué de relever que, pour mieux concentrer l'action de sa *comedia*, il la place principalement dans la ville de «Fez-on-Sea» que l'on qualifie avec amusement de «ungeographical» [1]. Il est sans doute plus exact de dire que Calderón, qui n'invente aucunement la ville de Fès, bien entendu, n'a pas craint de la situer sur la mer pour se faciliter la tâche. Désinvolture permise à un poète. Cependant, l'erreur qu'elle implique est-elle aussi grosse qu'on pourrait le penser? Fès n'est pas sur la mer, on le sait bien, mais, en fait, à l'époque de Cal-

[1] Albert E. Sloman, *The Dramatic Craftmanship of Calderón*, Oxford, 1958, p. 289. Cf. aussi le compte rendu du chanoine Pierre Groult dans *Les Lettres romanes* (Louvain), XV, 1961, p. 179.

derón et pour la date des événements que sa pièce évoque, il n'était ni complètement absurde ni complètement ridicule d'en faire un port de mer. Les arguments que M. Georges-S. Colin faisait valoir, il y a plus de quinze ans, dans une revue malheureusement peu connue, en faveur de Victor Hugo, n'ont pas moins de force dans le cas de Calderón.

M. Colin attirait en effet l'attention des commentateurs de Victor Hugo sur deux textes. Le premier est un texte arabe du XIVe siècle, dû à l'historien Alî el-Gueznâyî dans une histoire de Fès bien connue qui est intitulée poétiquement *Zahrat el-Ahs (Cueillette des fleurs de myrte)* et qui a été traduite en français par Alfred Bel à Alger en 1923 [1]. On y lit (p. 68-69 de la traduction française) que les barques et les petits navires pouvaient descendre le Sebou de Fès à l'Océan, qu'ils pouvaient le remonter de l'Océan au confluent de l'oued Fès, que la ville de Fès posséda un atelier de barques et de navires, et que deux vaisseaux, lancés sur le Sebou, descendirent le fleuve jusqu'à son embouchure à la Mamora. Ce dernier fait aurait eu lieu en 1355, moins d'un siècle avant l'expédition portugaise contre Tanger et la captivité de l'infant Ferdinand. Le second texte, sensiblement plus récent, est de 1560: c'est une lettre écrite de Cadix, le 3 septembre de cette année, par un agent français, Geoffroy de Buade, qui venait de remplir une mission à Fès. Il y signale «un navire de Marseille qui était venu au dit Fès en marchandise; ce navire avait affaire en cette ville pour charger des tonneaux pour Marseille» [2]. Ces deux témoignages paraissent suffisamment explicites. M. Colin ajoute d'autres considérations qui viennent les étayer. Rappelons seulement, avec lui, et bien qu'il remonte à une date beaucoup plus reculée, le jugement de Pline l'Ancien sur le Sebou: *amnis Sububus...*

1 Georges S. Colin, *Fès, port de mer,* dans *Bulletin de l'Enseignement Public* (du Maroc), n° 183, octobre-décembre 1945, p. 259-261. C'est à cet article que nous empruntons la citation de Victor Hugo. Sur la *Zahrat el-Ahs*, cf. aussi Roger Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat,* [Casablanca], 1949, p. 26. Pour le nom de la ville de Fès, nous adoptons la transcription courante recommandée par les arabisants français.

2 Cf. *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc,* Première série, France, t. I, Paris, 1905, p. 204. A l'exemple de M. Colin, nous modernisons l'orthographe.

magnificus et navigabilis [1]. Soulignons pour finir que les deux textes qu'il allègue encadrent chronologiquement les événements de 1437-1443. Rien ne s'oppose donc à ce que Muley soit arrivé à Fès par bateau. Calderón est peut-être allé un peu loin en parlant *del mar de Fez*. Mais, en stricte exactitude, c'est tout ce qu'on peut lui reprocher et le fait en lui-même n'est pas aussi invraisemblable qu'on pourrait le croire à première vue.

ROBERT RICARD.

[1] *H. N.*, V, 5; cf. Raymond Roget, *Le Maroc chez les auteurs anciens*, Paris, 1924, p. 30.

LA CARTA DE FELICITACIÓN DE IBN AL-JAṬĪB A UN ALMOTACÉN MALAGUEÑO

Entre las piezas recogidas por al-Maqqarī de la prosa de Lisān al-dīn ibn al-Jaṭīb como muestras de la belleza de su estilo, figura la carta de felicitación que el gran escritor de Loja envió a un amigo suyo que acababa de ser nombrado almotacén. Esta carta, que al-Maqqarī nos ha transmitido íntegra en el *Nafḥ al-ṭīb* [1], procede de la *Iḥāṭa*, donde aparecía inserta en el artículo referente al personaje en cuestión, Muḥammad ibn Qāsim ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Anṣārī.

La carta, cuya traducción doy al final de estas líneas, revela un aspecto de los menos estudiados de Ibn al-Jaṭīb. En casi todas sus epístolas, escritas muchas de ellas en nombre de los príncipes a cuyo servicio estuvo, o dirigidas a ellos o a otros altos magnates, predomina un estilo lleno de empaque, altisonante, rebuscado. La que motiva este trabajo, en cambio, y alguna otra, como por ejemplo la dirigida a Ibn Jaldūn a propósito de su concubina cristiana Hind [2], aunque tengan todas ellas el mismo sello del autor, revelan un sentido del humor y un desenfado bien en contraste con el carácter de las demás, fenómeno que no es en absoluto extraño dentro de las letras árabes.

Lo que me ha movido a publicar la traducción de esta carta ha sido recoger el testimonio arábigoandaluz quizás más tardío sobre la *ḥisba*. El interés de Ibn al-Jaṭīb por esta vieja institución íslámica está ya patente en una de sus obras de carácter político — desgraciadamen-

1 Ed. Muḥyī-l-dīn ʿAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1369 = 1949, VIII, 274-275.

2 *Nafḥ*, ed. cit., VIII, 280 ss.

te perdida —, el *Bustān al-duwal* uno de cuyos capítulos o «árboles» *[šaŷarāt]* sabemos estaba consagrado a la *šurṭa* y a la *ḥisba* [1]. Y aunque su carta al nuevo almotacén no encierre novedades desde el punto de vista documental, pues es puramente literaria, en prosa rimada, y escrita en broma, como nos dice el autor, tiene el interés de ir pasando revista a la serie de ordenanzas que el almotacén estaba obligado a hacer cumplir, y que conocemos muy al detalle gracias a los tratados de *ḥisba* conservados, muy anteriores a Ibn al-Jaṭīb [2].

Del destinatario, Muḥammad ibn Qāsim ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Anṣarī, sabemos también que llevaba la *nisba* de al-Ŷayyānī, por ser oriundo de Jaén, y de al-Mālaqī, por haber sido Málaga el lugar de su nacimiento. El *Nafḥ al-ṭīb* le llama al-Šadīd [3] y el ms. de *Marqaz al-Iḥāṭa* de París [4], Abū ᶜAbd al-Šudayyid (vocalizado). La verdadera lección es la de la *Iḥāṭa* de El Escorial: Abū ᶜAbd Allāh, conocido por al-Šudayyid, en diminutivo *[ᶜalà binyat al-taṣgīr]* [5]. Su biografía, tal como aparece en el *Nafḥ al-ṭīb*, es como sigue:

«Total de perfección en el arte de la caligrafía y en profundo conocimiento del Libro de Dios, ruiseñor de la arboleda de las azoras coránicas, peinadora de la novia de Abu-l-Faraŷ ibn al-Ŷawzī [6], maravilla de su país; que no tiene par en belleza de voz y de canto, que entra con arrogancia en los salones de los príncipes y arrastra los bor-

[1] *Nafḥ*, IX, 303. La obra está también citada en *Azhār al-riyāḍ*, ed. Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī y ᶜAbd al-Ḥafīz Šilbī, El Cairo, 1358 = 1939, I, 190.

[2] Sobre los tratados de ḥisba andaluces pueden consultarse las pp. 258 ss. del art. de E. García Gómez, *Unas «Ordenanzas del zoco» del siglo IX*, en AL-ANDALUS, XXII, [1957]. Los tratados de Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf y de Ibn al-ᶜAbbās al-Ŷarsīfī han sido traducidos por R. Arié y publicados en *Hespéris-Tamuda*, I, [1960], pp. 5-38, 199-214 y 349-386. De otro tratado de ḥisba magribí del siglo XV ha dado noticia M. Talbi en *Arabica*, I, [1954], 294-306.

[3] *Nafḥ*, VIII, 274.

[4] Fº 93 *r*.

[5] Ms. nº 1.673 del cat. de Derenbourg, p. 152.

[6] Sobre este famoso alfaquí oriental de la escuela ḥanbalí (510-595 = 1116-1200), vide *Enc. Islām*, ed. francesa, II, 394-395 (art. de C. Brockelmann). «Peinadora» *(māšita)* puede aludir a que al-Šudayyid hubiera comentado alguna de las obras de aquél.

des del manto de la fama, el de humor amable, el contertulio grato, maestro en el arte de la mímica, el que está por encima de la dignidad mal entendida, el que dice «aquí me tienes» al que invita al recreo, el que fue investido de la administración de la aduana de Málaga; ramal de la cuerda de la integridad, el que tiene a gala observar una conducta intachable, el honrado con títulos ilustres y es ahora encargado de los quehaceres del almotacenazgo en su ciudad natal. Por eso le dirigí este escrito en que bromeo con él y hago alusiones a los que no se le parecen.»

A continuación sigue el texto de la carta. Los manuscritos de la *Iḥāṭa* citados nos dan algunos otros pormenores, más interesantes. Que frecuentó mucho y residió en la ciudad de Granada. Su natural estudioso y su agudo y penetrante ingenio; su estrecha amistad con los nobles. En el Norte de África fué sumamente apreciado por el Sultán quien le dió trato de favor y sólo la nostalgia de su patria le hizo volver a ella donde fue honrado por sus reyes. Dirigió los rezos de las noches de Ramaḍān *(al-tarāwīḥ)* en la mezquita del alcázar de la Alhambra. La *Iḥāṭa* añade también, tras el texto de la carta, noticias acerca de sus maestros en Al-Andalus y en las ciudades del Magrib, especialmente en Ceuta y Fez, y los estudios que siguió. Hay al final una noticia que nos da a entender que tras su cargo de almotacén, en el momento en que Ibn al-Jaṭīb redactaba su biografía, al-Šudayyid residía en Granada y recitaba el Corán al Sultán, teniendo a su cargo, además, la administración de los bienes de manos muertas de la madrasa. En ese momento, al-Šudayyid, que era la maravilla de su tiempo *(uṭrūfat ᶜaṣri-hi)* estaba atacado de sordera, lo que hacía extremadamente difícil su trato. La noticia final es la fecha de su nacimiento, el 10 de Rabīᶜ I del año 710 = 7 de agosto de 1310.

Para la traducción he tenido en cuenta los manuscritos de la *Iḥāṭa* ya citados, pero las pocas variantes no ofrecen un sentido distinto al del texto impreso. Diré, por último, que a nuestro al-Šudayyid dedican una breve noticia Casiri, en la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* [1] y Guillén Robles en su *Málaga Musulmana* [2].

He aquí, pues, la traducción de la carta:

1 Vol. II, 91 *a*.

2 Segunda edición, Málaga, 1957, p. 407.

¡Oh almotacén magnánimo, señor de burlas y veras!
¡Enhorabuena! Gracias sean dadas al Dueño de las criaturas
por este cargo tuyo del que no serás destituído [1].

Te escribo — ¡oh almotacén, entroncado con la integridad que te viene de casta! — para darte el parabién por haber alcanzado el objeto de tu deseo y para ponerte en guardia de la avidez del alma que puede llevarte a la soberbia. Se me antoja estar viéndote, mientras los vendedores rodean los estribos de tu cabalgadura y tus órdenes son acatadas sin tardanza y la codicia desespera de poder comprarte; echando mano a los de pocos escrúpulos, sin previo aviso, como ha de llegar la hora [de la muerte]; presto a no dejar parar a nadie, desbaratando favoritismos, teniendo ante ti la balanza fiel.

Te tenderán trampas sin remedio, pues son muchos los que se arraciman en torno al poderoso, y ya conoces los métodos de convicción de los que ocupan las alturas.

Si te abstienes de las asechanzas, no tienes que temer que te depongan del cargo; pero si tratas de sacar partido, tendrás que tomar otro camino. Déjate pues de tentaciones y conseguirás una aureola de gloria entre quienes te rodean.

No te dejes ganar por el que fríe las almojábanas y olvídate del pescado que está en la cesta. Muestra ante la harina de flor el ascetismo de un apóstol y renuncia a los préstamos que las gentes se traen entre manos. Opta por dejar de lado los dulces, como si te dieran lo mismo y renuncia a los señuelos tentadores del asado. Sé inflexible con el fabricante de *harīsa* [2] y con el que prepara la sopa de cabeza de cordero. Lánzate sobre el festín de bodas como el león cuyo asalto es de temer y haz que escarmienten los jóvenes libertinos del zoco, especialmente los que son todavía niños.

Proponte firmemente que se cumplan todas las disposiciones. Pues las gentes son viles y querrán sacar tajada de ti, o se confabularán para atacarte a puñadas y puntapiés, o te envidiarán la montura que llevas o el regalo que te has ganado.

[1] Metro *sarīᶜ*, rima *lū*.

[2] *Harrās*. Sobre la *harīsa*, véase el *Manuel hispanique de ḥisba* de al-Saqaṭī, ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Paris 1931, p. 69 del glosario, y M. Rodinson, *Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine*, en *Revue des Études Islamiques*, 1949, p. 139, n. 8.

Al envidioso vuélvele la espalda y asesta tu lanza contra su rencor; al ruin, hártale de caldo y, como es colérico, ponle en él un hueso a ver si se ahoga; cava para el taimado una zanja profunda, porque ese sí que es mal enemigo, a ver si aprende quién lleva las de ganar. Hazle caer, dale una tunda y no te ablandes. Y a los de su calaña dales también su merecido, pues el derecho es más fuerte y la virtud de perdonar está cerca del temor de Dios.

Él, ensalzado sea, te lleve en derechura a la meta con Su divino apoyo, y te ligue a la causa firme de la verdad y haga que tu nombramiento se hermane con la baja de la carne, el aceite y la harina.

FERNANDO DE LA GRANJA.

ELIE LAMBERT

(1888-1961)

En Avril 1961, mourait à Paris un collaborateur et un fidèle ami d'Al Andalus: Elie Lambert, membre de l'Institut de France, correspondant de l'Académie d'Histoire de Madrid, professeur d'histoire du Moyen-Age à la Sorbonne.

Né à Bayonne, Elie Lambert avait, très jeune, connu et aimé l'Espagne. Aussi lorsque sur les conseils de son maître Emile Mâle, il décida de se consacrer à l'histoire de l'architecture gothique, c'est en Espagne qu'il vint l'étudier d'abord. A sa démobilisation, en 1919, il passa à Madrid et à Barcelone quatre belles années. Il fut au Centro de Estudios Históricos l'auditeur assidu de don Manuel Gómez Moreno. Il se fit de nombreuses et fidèles amitiés, en premier lieu celle de Leopoldo Torres Balbás à qui il resta uni toute sa vie par une affection fraternelle.

Sa thèse sur l'art gothique en Espagne fit époque et reste classique. En précisant les influences françaises qui se sont exercées en Espagne, E. Lambert donna des vues nouvelles sur la naissance et le développement du gothique français. Tout au long de sa carrière, il ne cessa de donner la première place, dans ses travaux, à l'art chrétien en Espagne et au Portugal. Par ses études sur les routes du pélerinage de Compostelle, il s'attacha à l'étude de l'architecture romane en France et en Espagne.

Mais dès ses premières recherches, il rencontra, mêlé au gothique, le mudéjar et fut ainsi amené à étudier l'art musulman de la Péninsule. Son beau livre sur Tolède, en 1925, marquait le début de cette orientation. Vinrent ensuite des articles et des synthéses sur

l'art mudéjar et des vues pénétrantes sur l'architecture musulmane d'Occident. Dans son enseignement à la Sorbonne, il fit toujours place à l'art islamique d'Espagne et d'Afrique.

Ainsi, il put donner des vues toutes nouvelles sur les origines de la croisée d'ogives et reprendre la question des influences hispano-mauresques sur l'art roman.

Toutes ces études étaient menées en étroite collaboration avec Georges Marçais, Leopoldo Torres Balbás et l'auteur de ces lignes, qui formèrent, pendant plus de trente ans, une véritable équipe.

L'Espagne eut la première place non seulement dans l'oeuvre de E. Lambert, mais dans son coeur: il aima profondément ce pays dont il parlait parfaitement la langue et où il comptait tant d'amitiés. Il devait y revenir de Décembre 1960 pour un colloque à la Casa de Velázquez. La mort de Torres Balbás qui lui avait été un coup très dur, lui fit renoncer à ce voyage. Cinq mois plus tard, la maladie qui le minait sourdement s'aggrava et l'emporta en quelques semaines. L'Espagne perd en lui un des meilleurs historiens de son art médiéval et un des hommes qui sut le mieux la comprendre et l'aimer.

H. T.

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — *Derecho:* Villanueva Rico.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Seco de Lucena y Paredes; Sauvaget.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Rice; Rosselló Bordoy; G. Echegaray, Carrión y P. de Regules.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

DERECHO

VILLANUEVA RICO, Mª del Carmen, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*. Edición, introducción e índices (Libros de habices del reino de Granada I). Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1961, XIV, 486 pp. 4°.

En una densa introducción (pp. 1-7) la docta autora nos expone cómo se trasplanta la institución islámica — entre otras — de los legados piadosos (en árabe *ḥubus* o *waqf)* después de la reconquista de Granada al campo cristiano «sin sufrir apenas modificación alguna». Con la institución pasa al castellano la palabra: habices (del adjetivo árabe *ḥabīs)*. Trajeron consigo una cierta confusión los años después de la conquista y fue necesario instituir una ordenación jurídica. Por eso se realizaron inventarios completos de todas las posesiones, la mayor parte de los cuales resistieron afortunadamente a las tempestades del tiempo en los archivos catedralicio y de la Curia de

Granada y han llegado hasta nuestros días o en el original o en traslados. No es fácil ponderar la importancia de estos libros para el conocimiento de los últimos días de la Granada islámica, su geografía económica y humana, fisonomía urbana y rural, su artesanía, pero ante todo por causa de sus riquezas en nombres de lugar para la toponimia de la ciudad y de sus alrededores, y con esto para el conocimiento del árabe hablado.

Ya hace doce años supimos por un artículo muy interesante [1] que se proyectaba editar aquellos inventarios, y he aquí, por fin, el primer tomo. Se trata de la edición del libro de 1505, efectuado según un traslado de 1747 de un original de 1505, además de un manuscrito del año 1506 que es el original de este traslado o al menos copia del mismo (nº 380 del Archivo de la Catedral de Granada) y finalmente de otro ejemplar de 1506, el cual perteneció a la iglesia del Salvador (ahora en posesión particular). Sirvió de base para la edición, por razones bien consideradas, el traslado de 1747, con cuidadoso y constante cotejo del presunto original y del ms. Sal. (de la iglesia del Salvador). Del cotejo se infiere que el traslado lo es de un original hoy perdido y distinto del libro nº 380. La escritura de los nombres propios es mucho más correcta en Cat. (= nº 380). Todas las variantes van señaladas. Se da el texto del traslado en las pp. 11-386, subdividido en: «La ciudad de Granada» (pp. 27-225) y «Alquerías de Granada» (pp. 225-378). Concluyen esta acertada edición tres índices muy detallados y esmerados de personas, lugares y materias (pp. 389-483) [2].

Leer los mss. debe haber sido un trabajo considerablemente penoso, por lo cual merece todos los elogios la sabia autora. La publicación del primer tomo sólo aumenta nuestro deseo de tener a la disposición los restantes tomos cuanto antes. Entre otras razones porque puede ser que el caudal extraordinario rico en nombres de lugar nos permita distinguir, después de una comparación esmerada de los nombres idénticos, pero localizados en distintas regiones, diferencias mati-

[1] C. Villanueva y A. Soria, *Fuentes toponímicas granadinas: Los libros de bienes habices*, Al-Andalus, XIX (1950), pp. 457-462.

[2] Tocante a la técnica editorial debo decir que me hubiera parecido mejor poner la grafía tenida por correcta en el texto en vez de remitir a las lecciones mejores del ms. Cat. en el aparato crítico.

zadas del habla árabe dentro del territorio respectivo. Claro es que eso supone una identificación y localización acertada en lo posible de los nombres de lugar árabes contenidos en este libro. Las posibilidades de hacerlo son bastante limitadas para un forastero, por no ser suficientemente detallados los mapas del Instituto Geográfico en escala de 1 : 50.000, además de contener errores. Por esta causa sólo nos queda esperar que en un futuro no demasiado lejano nos brinde la autora (probablemente en colaboración con don A. Soria), además del texto de los otros libros de habices, un tomo concluyente con el estudio toponímico de los nombres de lugar. Hubiéramos querido leer algo sobre la posibilidad de hacerlo, como sobre el plan de edición de los tomos siguientes (p. e. su título probable o anticipado) en la introducción de la obra presente, pues claro es que ninguno — ni forastero ni extranjero — emprenderá el trabajo tan arduo de la identificación de los nombres de lugar, de pagos, etc., sabiéndose que lo harán personas más autorizadas para eso.

Los datos publicados ahora, junto con los de los tomos futuros, harán posible por lo menos la tentativa de trazar un mapa detallado de la Granada árabe, indicando un gran número de detalles menores, así como un mapa semejante de los alrededores de la ciudad. Por el momento, éstos son aún objetivos algo lejanos, pero que no se debieran perder de vista.

Concluyendo, sea dicho que la edición reseñada es muy acertada y que representa un esfuerzo meritísimo. Deseamos vivamente que la autora prosiga sin interrupción la serie de publicaciones comenzada. El agradecimiento de todos le está asegurado. — *Hans-Rudolf Singer.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

SECO DE LUCENA Y PAREDES, Luis, *Los Abencerrajes, leyenda e historia*, Granada 1960, 75 pp., 8 láminas y 6 grabados.

A examinar lo que hay de verdad y de leyenda en la historia de los Banū Sarrāŷ ha dedicado el señor Seco de Lucena un interesante librito, escrito con claridad, soltura y elegancia, en el que se establece la realidad de los hechos con el más exacto rigor histórico. Consta

de un pequeño prólogo, un epílogo seguido de una lista de obras consultadas y dos capítulos centrales titulados *Leyenda* e *Historia*.

El primero de estos capítulos trata de los orígenes de las leyendas que tanto se difundieron alterando la realidad. Dos obras literarias fueron la causa de estas leyendas: *La Historia de los vandos de Zegríes y Abencerrajes*, de Ginés Pérez de Hita, y la novela anónima *Abindarráez*, que data de mediados del siglo XVI.

Ginés Pérez de Hita comete varios errores históricos, quizá deliberadamente. Los principales son la creación del bando político de los zegríes, que nunca existió como tal, y la gran matanza de abencerrajes en una sala contigua al Patio de los Leones, ordenada por Boabdil, que jamás cometió violencia contra ellos. También en la novela *Abindarráez*, el noble caballero prisionero del Alcaide de Antequera, se sacrifica la verdad para obtener un mayor efecto literario, y la familia de los abencerrajes aparece rodeada de una aureola de caballerosidad y de nobleza.

Ambas obras, cuyos principales pasajes extrae y comenta el señor Seco de Lucena, han sido fuente de numerosas piezas literarias y su influencia está patente en la literatura épica, lírica y dramática, no sólo española sino francesa, inglesa e italiana.

En el segundo capítulo establece el autor la realidad de los hechos y la auténtica historia de los Banū Sarrāŷ, desde los primeros miembros de esta familia citados en los textos, hasta las últimas noticias que de ellos se conocen.

Sus actuaciones políticas tuvieron lugar especialmente en los siglos XIV y XV y no fueron muy beneficiosas para el Islam español.

Quedan en este capítulo aclarados los hechos y señalados los puntos de contacto existentes entre la historia y la leyenda. De estos puntos de contacto hay dos especialmente evidentes: 1°, las matanzas de abencerrajes fueron ciertas, pero no en tiempo de Boabdil, sino en el de su padre y de su abuelo; 2°, en la sala contigua al Patio de los Leones se efectuaron ejecuciones de personajes notables, pero no de abencerrajes.

El librito publicado por el señor Seco de Lucena, une a las cualidades a que antes hemos aludido, una grata y cuidada presentación, a la que contribuyen las láminas y grabados insertos en el texto. — *Soledad Gibert*.

SAUVAGET (†), J., *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Éléments de Bibliographie.* Édition refondue et complétée par Cl. Cahen. Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, VI-258 pp., 14 × 22,50 cms.

Aunque se presenta como autor de la obra a Sauvaget por haber sido el inspirador de sus líneas generales, ha sido tal la refundición de la primera edición, que muy bien puede considerarse este trabajo como original de Cl. Cahen. Es una de las mejores obras que existen para introducirse en el tan complicado mundo bibliográfico del oriente musulmán.

Esta introducción bibliográfica, aparecida por primera vez en 1943 para ayuda de los alumnos, exigía una revisión y una renovación bastante radicales. El apresuramiento con que se hizo la primera edición para satisfacer las necesidades escolares imponía una reorganización parcial de la misma concepción general de la obra. El mismo Sauvaget había publicado ya un suplemento en 1946. Después de casi veinte años, en los que tanto se ha escrito e investigado sobre el oriente musulmán, era necesaria una puesta al día de esta bibliografía. Todo ello lo ha realizado el señor Cahen con gran acierto.

Se han clasificado las listas bibliográficas con principios más regulares. El plan general de la obra sigue siendo el mismo: 1) Consideraciones sobre la documentación: fuentes de información: documentos de archivos, fuentes narrativas, relatos de viajes y geografía, fuentes jurídicas y administrativas, otras fuentes literarias, repertorios bibliográficos, fuentes arqueológicas. 2) Estudios de los instrumentos generales de trabajo y de todas aquellas cuestiones que no pueden clasificarse en apartados cronológicos: documentación general, disciplinas particulares, grandes aspectos de la historia musulmana (costumbres, derecho, técnicas, cultura, religión, filosofía y ciencias, literatura, arte). 3) Bibliografía de las obras sobre períodos históricos y regiones. Todas las regiones musulmanas, y todas las personas e instituciones históricas del mundo musulmán encuentran su bibliografía en esta tercera parte.

Para evitar repeticiones se hacen referencias continuas de unos capítulos a otros. Tiene la ventaja de completar las secciones en el menor espacio posible, corriendo el riesgo de un manejo más compli-

cado. No se ha perdido de vista que debía ser una obra accesible a los recursos financieros de los alumnos. En los capítulos históricos, y a veces en las subsecciones, se ha conseguido, con un criterio más sistemático que el de Sauvaget, consignar primero las fuentes y luego los trabajos más modernos.

Se ha atendido más a ampliar y detallar el inventario de las cuestiones, que permitiesen seguir con más precisión el desarrollo de las curiosidades modernas. Y se indican con frecuencia las lagunas de la obra con miras a estimular las investigaciones y señalar la dirección en que éstas podrían moverse.

Se han eliminado algunas informaciones que podrían parecer marginales y se ha adoptado un estilo más denso, que dificulta la lectura seguida, pero que puede servir mejor a los fines bibliográficos e informativos de este trabajo. Se han suprimido las referencias a las bibliotecas donde podrían encontrarse las colecciones, ya que aquéllas iban dirigidas preferentemente a los lectores de habla francesa, casi exclusivamente de París. Al darle a la obra un aire más general, estas indicaciones no parecían útiles a un público más amplio.

Otra supresión, quizá más sensible para los especialistas, es la de la colección a la que pertenecen las obras y el lugar en que han sido editadas. Sólo la fecha puede parecer a muchos una descripción pobre desde el punto de vista bibliográfico. En cambio, se han suprimido las abreviaturas de las siglas técnicas de las revistas para sustituirlas por el nombre completo. Esto facilitará no poco su reconocimiento a los no especialistas.

El criterio que se ha seguido es el de no recargar la bibliografía con muchas fichas, sino procurar que todas las cuestiones estén representadas en una bibliografía seleccionada. No suprimir ninguna de las obras necesarias para que con ellas se pudiese completar toda la bibliografía en un trabajo ulterior. Trabajos de no mucho valor se consignan cuando no existen otros, para dejar constancia de que la materia en sí es importante. No se agota la bibliografía de todas las obras de los especialistas. Se ha procurado, sin embargo, que no quede ningún nombre de personas técnicas que no aparezca representado en alguna de sus obras. En lugar de repetir obras sobre el mismo tema, se escogen las más modernas, en las que se puedan encontrar las más antiguas.

Lo que atrae principalmente la atención del A. es el oriente musulmán, preferentemente Arabia, Siria-Palestina, Mesopotamia, Egipto, Irán y países vecinos, Turquía desde el siglo XI. Es decir, aquellos países en los que el Islam ha llegado a ser el factor principal de su evolución histórica. En este sentido el occidente musulmán no merece el mismo interés, ya que su centro de gravedad fue el oriente, si se exceptúa España, que durante algún período de tiempo se desarrolló con vida propia. Y precisamente a este capítulo de la historia del Islam se le ha dedicado un apartado especial.

Se anuncia una traducción inglesa de la obra con una mayor atención a la bibliografía de habla inglesa. Y se ha concebido la obra de manera que se puedan hacer estas ampliaciones a otras lenguas distintas de la francesa.

De la mera descripción de este libro se puede deducir su gran importancia y la ayuda tan grande que puede prestar no sólo a los estudiantes para su iniciación, sino también a los especialistas, ya que en la presente bibliografía se recogen todos los aspectos principales que pueden interesar a un orientalista especializado en el oriente musulmán. Se indican las fuentes más importantes, aun las que existen en las lenguas orientales, y se localizan los puestos de trabajo en la investigación de los temas relativos al oriente musulmán. Y para nosotros los españoles tiene el interés de haber consignado lo principal de la bibliografía en lengua española, cosa tanto más de alabar cuanto que no suele ser muy frecuente en autores extranjeros.

Si bien en materia de bibliografía no puede haber nada completo, podemos decir que ésta es una de las mejores y en su aspecto la única que reúna los caracteres de universalidad que acabamos de referir. — *S. Gómez Nogales, S. J.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

RICE, D. S., *Le Baptistère de Saint-Louis*. Les Editions du Chêne, Paris. MCMLI.-1 vol. petit in f° de 27 pages, XL planches, 26 figures.

Dans cet album admirablement édité, D. S. Rice nous a donné la publication integrale d'une des plus belles œuvres de dinanderie incrustée que nous ait laissées l'art de l'Islam oriental.

Ce grand bassin d'étain incrusté d'argent et d'or ciselés, appartenait depuis une date indéterminée, mais qui ne semble pas antérieure à la fin du XIVe siècle, au trésor des rois de France. C'est dire que son appellation classique est purement légendaire; toutefois, il a servi maintes fois pour des baptêmes princiers.

Le nom de l'artiste qui a exécuté ce chef-d'œuvre, Muḥammad ibn al-Zayn, figure en six endroits sur le bassin. D'après un blason figurant sur ses guêtres, un des personnages représentés sur le bassin serait l'émir Salar. L'étroite parenté du décor avec celui d'un bol du musée de Berlin, exécuté pour l'émir Sumūl, frère de Salar, confirme cette hypothèse. Le bassin aurait ainsi été exécuté entre 1290 et 1310. L'œuvre est sans doute syrienne plutôt que mésopotamienne et accuse en certains détails des influences égyptiennes. Les costumes que Rice a étudiés minutieusement sont bien de l'époque mamelouke. L'iconographie, très finement analysée, se ramène à des types traditionnels: groupes de personnages debout, cavaliers, buveurs assis la coupe en main, scènes de bataille. Mais les types physiques, les vêtements, l'armement fournissent pour la vie à la cour des Mamelouks des documents de premier ordre.

Des dessins très précis et d'excellentes photographies permettent d'étudier dans le plus grand détail cette œuvre exceptionnelle. Si pour les scènes figurées, il sera difficile d'ajouter grand chose à l'analyse de Rice, le détail de la faune stylisée et de la flore fournira une abondante documentation aux historiens du décor. Les motifs, en général géométriques, qui remplissent certains vêtements, coiffures et armures, sont également à étudier de près. Peut-être arriverait-on à déterminer s'ils sont réalistes ou conventionnels.

D. S. Rice nous a donné là une excellente monographie qui restera un des modèles du genre. — *H. T.*

ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo, *La evolución urbana de Palma en la antigüedad*. — Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Palma de Mallorca. — I Palma Romana, nº 631, abril-junio 1961, pp. 121-139. — II Palma Musulmana, nº 632, julio-septiembre, 1961, pp. 182-197.

La evolución urbana de Palma ha sido tema tratado por distintos investigadores — Peña, Alomar, Zaforteza, y Torres Balbás — con

distintos enfoques, pero sin haberse llegado aún a una síntesis definitiva.

Rosselló, tras una argumentación correcta, aunque insuficiente hasta que no se confirme con nuevos hallazgos arqueológicos, identifica la ciudad romana que sirvió de núcleo a la actual, con la Palma citada por Plinio y por Strabon, volviendo a resucitar, en cierto modo, la tradición histórica dieciochesca desechada por la crítica histórica desde fines del pasado siglo. Sea como fuere, lo indudable es que existió un núcleo romano importante, de cuyo recinto murado resta el arco de la Almudayna, y cuyo trazado reticular, muy alterado en la Edad Media, puede observarse todavía.

Más datos tenemos para el estudio de la ciudad medieval. En primer lugar contamos con la importante descripción que nos ha legado el anónimo autor de *Liber maiolichinces*. La Madīna Mayūrqa, aquí descrita en los primeros años del siglo XI, es una ciudad musulmana característica con su medina, sus arrabales y sus barrios separados por cercas interiores.

El *Llibre del Repartiment* nos permite conocer el estado de la ciudad en los días de la conquista (1229), cuando ya habían desaparecido en parte las murallas de separación de los barrios, tal vez debido a la invasión de los pisanos.

Finalmente contamos con un testimonio gráfico excepcional: el plano levantado por el presbítero Garau, grabado en 1644, y digno hermano y rival del madrileño de don Pedro Texeira, del de Valencia, de Vicente Tosca, o de la plataforma de Granada, de Ambrosio de Vico.

Con estos datos estudia Rosselló la ciudad musulmana, que en los días de la conquista contaba con 2.627 casas habitadas y 856 deshabitadas, 48 hornos, 186 jardines y 56 tiendas. El cómputo del siglo pasado daba un total de 3.046 casas. Esto no debe hacernos pensar en una regresión del casco urbano, como sucedió en Almería o Soria, con extensas zonas de su antiguo caserío, yermas a finales del siglo XVIII. Más bien hay que atribuirlo a un fenómeno espontáneo de reparcelación. Las viviendas musulmanas ocupaban un área reducidísima. Los conquistadores necesitaban agrupar varias casas para cubrir sus necesidades, y, por influencia suya, los mismos moriscos aumentaron insensiblemente el módulo de sus viviendas. El fe-

nómeno se puede observar bien en Granada y otros puntos de Andalucía, y a él hay que atribuir la ligera disminución del número de viviendas de Palma sin regresión de su área urbana.

Las puertas de la cerca exterior eran siete. Respecto a las interiores, su identificación es difícil, y su número varía de unos autores a otros. La única subsistente, la de la Almudayna, antes aludida, es tardorromana, y en su cuerpo superior tiene unas habitaciones apoyadas en las ménsulas de los matacanes con que se la reforzaría ya en época cristiana. A nada de esta estructura puede atribuírsele origen musulmán. Musulmana y con aparejo califal era en cambio la Bāb al-Kuḥl, o puerta de Santa Margarita, destruída bárbaramente en el pasado siglo.

La ciudad tuvo unas ocho mezquitas, cinco puertas y varios baños, de los que subsiste sólo uno, muy estudiado. De los cementerios de la ciudad islámica se han reconocido tres: uno a la salida de la Bāb al-Kuḥl, otro junto a la Almudayna de Gumara, y otro en el actual baluarte Berard.

Los datos recogidos por Rosselló tienen indudable interés y constituyen importante jalón en el estudio del desarrollo urbano de Palma. De ésta, como de otras ciudades, es necesario ir fijando estos datos en forma gráfica, en planos arqueológicos que vayan recogiendo los resultados de la investigación.

Ante el sugestivo plano de Palma, por Garau, surgen multitud de interrogantes que quedan por contestar. A algunos podrá dar respuesta un estudio minucioso del mismo plano hecho por personas que conozcan a fondo la historia de Palma. A otros, responderán los hallazgos arqueológicos. — *R. M. M.*

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., CARRIÓN IRÚN, M., PÉREZ DE REGULES, A., *Las iglesias rupestres de Arroyuelos y Las Presillas*. — Centro de Estudios Montañeses, Diputación de Santander, Santander 1962. Op. de 33 pp. + 19 láminas + 4 planos intercalados en el texto.

A la serie de iglesias rupestres del condado de Treviño y de la región Cantábrica, estudiadas por el señor Iñiguez en fecha no lejana, hay que añadir otras dos de singular interés dadas a conocer por

un grupo de arqueólogos montañeses en esta publicación, verdadero modelo de monografía en su género.

La ermita de los Santos Acisclo y Victoria de Arroyuelos (Santander) tiene dos naves excavadas en la roca y separadas entre sí por dos arcos de medio punto sobre soporte único. La nave mayor tiene ábside, orientado litúrgicamente, ultrasemicircular en planta y rodeado de un banco corrido. En su otro extremo presenta un contraábside de traza más incierta, de donde arranca la escalera de subida a una planta superior.

El arco triunfal es de herradura, bien trazado, dentro de lo informe y rudo de todos los elementos de esta iglesia, lo que autoriza a desechar la idea de que pudiera tratarse de un arco de medio punto al que la erosión y los hundimientos hubiesen dado la forma actual.

La iglesia de San Miguel en las Presillas de Bricia (Burgos), íntimamente relacionada con la anterior, es de nave única con escaso desarrollo en profundidad, disposición obligada por el deseo de colocar los altares en la orientación tradicional. El ábside aquí es triple, con testero plano y las capillas absidales comunican entre sí. Subsisten los altares, de los que el central se cobija bajo un arcosolio en forma de herradura tallado en la roca. Una escalerilla, igualmente excavada, conduce a la planta superior, y, en lugar próximo, una cámara vaciada en la piedra serviría de sala capitular o baptisterio. El conjunto se debió completar en ambas iglesias por algunas edificaciones, hoy desaparecidas, situadas al exterior y cuyas huellas aún se perciben en la roca.

El problema fundamental de estas iglesias, restos de antiguos eremitorios, es el de su fecha aproximada. Los autores de la monografía de que hablamos las creen obras de época visigótica. Pienso que más bien se trata de dos pequeños monasterios mozárabes.

Como dice el señor Iñiguez, que se ha ocupado de estos problemas, el arco de herradura en la Tarraconense es casi siempre de origen musulmán. Por otro lado, las plantas con doble ábside, uno de ellos de herradura, en lugar tan septentrional de España, corresponden a fecha posterior a lo visigótico, y obedecen a una estructura de iglesia típicamente mozárabe. Igualmente habituales en la arquitectura mozárabe son estas organizaciones mixtas a base de una edificación

adosada a una cueva, como sucede en San Baudel de Berlanga o en San Millán de la Cogolla.

A corta distancia de estas ermitas se encuentra la iglesia románica de San Martín de Elines, que conserva entre sus fábricas algunos arcos de herradura, restos de una edificación anterior mozárabe correspondiente a un antiguo monasterio. ¿No serían las ermitas de Arroyuelos y Las Presillas dos pequeños cenobios, dependientes de San Martín de Elines y habitados por monjes mozárabes andaluces? Ellos llevarían allí la devoción a San Acisclo y Santa Victoria, los dos santos cordobeses martirizados bajo Diocleciano y Maximiano en 303, devoción difundida por toda la baja Bética, y que en el siglo IX se extendió al norte de España. — *R. M. M.*

NOTICIAS

Durante el año 1961, han obtenido el grado de Doctor en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, los alumnos siguientes: señora Batul Said Daud al-Allaf, con la tesis titulada *Ibn Saʿid al-Magribī y sus obras* (17 enero), y señor Hikmat Ali al-Awsi, con la tesis *La literatura arábigo-española bajo los almohades* (17 enero), ambos de nacionalidad ʿirāqí; señor El-Taher Ahmad Makki, egipcio, con la tesis *La jurisprudencia, los jurisconsultos y sus influencias en la vida social y política de al-Andalus (hasta la muerte de ʿAbd al-Raḥman III)* (8 julio), y señor Mohammed Reda el-Masri, libanés, con la tesis *Ibn Šuhayd y su tiempo* (31 octubre). Todos ellos merecieron del tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

En la Sección de Historia de la misma Facultad, se graduaron asimismo de Doctor: el señor Abd el-Magid Naanahi, de nacionalidad siria, con la tesis *Los Banū Ḏi-l-Nūn de Toledo* (9 junio), que obtuvo la calificación de Sobresaliente; y don Pedro Mª da Rocha Cunha e Serra, portugués, con la tesis *Contribución topo-antroponímica al estudio del poblamiento del Noroeste peninsular* (4 julio), que mereció la calificación de Notable.

* * *

Por el señor subsecretario del Ministerio de Trabajo, fue condecorado solemnemente, el 6 de julio de 1961, con la medalla al Mérito en el trabajo, el conserje de nuestra Escuela, Teodoro García. Al acto, que se celebró en el Archivo Histórico Nacional, asistieron con emoción todos los miembros de esta Escuela, en la que nuestro querido conserje ha desarrollado una abnegada y admirable labor desde el momento de la fundación, hace ya veintiocho años.

* * *

El 26 de septiembre murió en circunstancias trágicas el prof. Jőrg Kraemer, de la Universidad de Erlangen. Sus valiosos trabajos, especialmente en el terreno

de la lexicografía árabe y en el estudio de los contactos entre la antigüedad clásica y el mundo musulmán, nos hacen lamentar profundamente la desaparición de un sabio en plena madurez, del que cabía esperar por muchos años aún una fecunda labor.

Estaba unido con lazos de buena amistad a los arabistas españoles, que pierden con él a un gran amigo y a un colega, que siempre nos demostró su generosidad. Pocos meses antes de su muerte visitaba por segunda vez España, acompañando a sus alumnos a las excavaciones de Medina Azahara, tema del Seminario que había dirigido ese mismo curso.

Descanse en paz.

* * *

Para conmemorar el milenario de la muerte del califa ʿAbd al Raḥmān III, la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba organizó en aquella ciudad una serie de actos que tuvieron lugar los días 14 y 15 de octubre. Comenzaron con la inauguración de una columna, erigida delante de la mezquita, con inscripción en árabe y castellano, que recordará este milenario. Se organizaron visitas a la mezquita, al Alcázar de los Reyes Cristianos y a las excavaciones de Medina Azahara, y hubo una sesión académica en la que hizo uso de la palabra don Rafael Castejón, director de la Academia Cordobesa, para exaltar la egregia figura del monarca omeya, y en la que también intervino don José Miguel Ruiz Morales, Director General de Relaciones Culturales.

Entre los invitados figuraban embajadores y otros miembros del cuerpo diplomático acreditados en Madrid de los países árabes e islámicos y una representación del Ministerio de Asuntos Exteriores. Asistieron también, especialmente invitados, el Director y algunos miembros de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid.

Todos los actos oficiales y los festejos que en honor de los asistentes organizaron las primeras autoridades de Córdoba, revistieron una nota general de cordialidad y simpatía.

* * *

En diciembre de 1961, en el área del antiguo palacio califal de Córdoba, ha sido excavado nuevamente un interesantísimo baño, quizá el más antiguo de España entre los conocidos. Es el mismo que se descubrió incidentalmente y se excavó en parte en 1903, del cual se ocupó don Rafael Ramírez de Arellano. Sólo conocíamos un arquillo trilobulado que se conserva en el Museo de Córdoba, y algunos datos, como el de su planta, incompleta, publicados por don Manuel Gómez-Moreno. Cegada luego su entrada y vuelto todo ello a soterrar sin destruirlo, ha permanecido oculto y olvidado más de medio siglo, hasta que don Manuel Ocaña Jiménez, don Félix Hernández y don Manuel Salcines, tras difíciles tareas para localizarlo, han procedido a su limpieza, estudio y consolidación.

* * *

Siguiendo el ciclo de conferencias correspondiente al curso académico 1960-61, organizado por el Instituto de Estudios Islámicos, se han dado este año, entre otras, las sigüientes: Prof. Mohammed Abdullah Enan, «Mojāhid al-ʿĀmiri le Mogetus des Chroniques Latines» (30 enero); Emilio Beladíez Navarro, «Atracción y nostalgia de Oriente» (3 febrero); Mohammed Abdullah Enan, «La pénétration arabo-islamique dans l'ancien monde» (10 febrero); Antonio Almagro Díaz, «Arte y raíces prehistóricas de Oriente y Occidente» (13 marzo).

El día 31 de octubre, el mismo Instituto inauguró el curso académico 1961-62, con una conferencia pronunciada por su Director, Dr. Hussein Monès, sobre el tema «ʿAbd al-Raḥmān III y su papel en la Historia de España».

SUMARIO

ARTÍCULOS

NECROLOGÍAS

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLVIII Y XLIX

VARIEDADES

RESEÑAS DE LIBROS

NOTICIAS

Conmemoraciones.

Doctorados.

Distinciones.

Necrologías.

Conferencias.

Excavaciones.

LÁMINAS

GRABADOS FUERA DE TEXTO